This is an authorized facsimile
of the original book, printed by
microfilm-xerography on acid-free paper.

UNIVERSITY MICROFILMS INTERNATIONAL
Ann Arbor, Michigan, U.S.A.
London, England
1979

На правахъ рукописи.

Исторія соціальныхъ ученій въ XIX вѣкѣ.

Лекціи проф. С. Н. БУЛГАКОВА,
читанныя въ Московскомъ Коммерческомъ Институтѣ.

Второе изданіе.

Редактированное авторомъ изданіе Издательской Коммиссіи Студентовъ Московскаго Коммерческаго Института.

МОСКВА.
Т—во «Печатня С. П. Яковлева», Петровка, Салтык. пер., д. Т—ва, № 9.
1913.

В в е д е н і е.

ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО ВЪ АНТИЧНОМЪ МІРОВОЗЗРѢНІИ. ХРИСТІАНСТВО.

Я прихожу къ вамъ сегодня, какъ старый знакомый. Два года тому назадъ мы вмѣстѣ приступили къ изученію основныхъ фактовъ экономической науки. За эти два года вы, конечно, далеко ушли въ фактическомъ изученіи экономической жизни и въ дальнѣйшемъ, конечно, еще больше углубитесь въ эту фактическую сторону. Но мой теперешній курсъ имѣетъ въ виду не обогащать васъ знаніями новыхъ фактовъ и вообще дальнѣйшимъ детальнымъ изученіемъ. Моя задача другая. Если нужно изучать фактическую сторону исторіи для пониманія современности, то не менѣе важно спросить себя о *смыслѣ* этихъ фактовъ, объ ихъ значеніи, о цѣнности. Спрашивая о смыслѣ мы спрашиваемъ вмѣстѣ съ тѣмъ не только о томъ, что есть, но и томъ, что *должно быть*, о *нормахъ* или *идеалахъ*. Эти вопросы естественно у каждаго изъ насъ являлись и являются при изученіи фактовъ, относящихся къ соціальной жизни, къ тому, что насъ непосредственно окружаетъ и затрагиваетъ. Отвѣчая на эти вопросы можно итти двумя путями. Можно итти путемъ догматическаго изложенія, т.е. развивать какую либо опредѣленную доктрину или точку зрѣнія. Я могъ бы передъ вами развить основныя положенія того міровоззрѣнія, которое я самъ считаю истиннымъ, и этимъ ограничиться. Но наше время вообще охотнѣе мыслитъ не догматически, а исторически. Историзмъ есть отличительная черта вообще современной эпохи, современной науки, современнаго міропониманія и всякіе идеалы, всякія проблемы наше время охотнѣе понимаетъ и изучаетъ въ ихъ историческомъ генезисѣ. Поэтому съ точки зрѣнія педагогической, я почелъ бы себя не въ правѣ уклониться отъ этого историческаго пути, не обратившись къ исторіи съ тѣмъ, чтобы посмотрѣть, какъ тѣ же самые вопросы ставились и разрѣшались въ разныя времена исторіи человѣчества. При этомъ историческомъ обзорѣ само собою разумѣется проявляется и не можетъ не проявиться и собствен-

ная точка зрѣнія лектора. Но центръ тяжести всетаки лежитъ гораздо больше въ томъ, чтобы заставить говорить этихъ авторовъ самихъ за себя.

По отношенію къ исторіи, къ своему прошлому, слѣдуетъ избѣгать двухъ крайностей, которыя одинаково распространены во всѣ времена и въ особенности въ наше время. Первая крайность это реакціонное устремленіе назадъ, отказъ видѣть возможность новаго творчества, созданія новыхъ историческихъ цѣнностей. Другая, столь же односторонняя точка зрѣнія, состоитъ въ историческомъ легкомысліи, въ самомнѣніи даннаго момента,- черта, которая вообще наиболѣе присуща молодости. Часто и легко представляется, что извѣстный вопросъ, особый способъ его постановки и разрѣшенія является послѣднимъ словомъ чуть ли не вчерашняго дня. Конечно, такое настроеніе не располагаетъ къ тому, чтобы честно и добросовѣстно обращаться съ исторіей. Герценъ сравнивалъ такъ относящихся къ исторіи съ каннибалами, поѣдающими своихъ родителей. Мы не будемъ этими каннибалами и отнесемся къ своимъ историческимъ предкамъ съ тѣмъ вниманіемъ, котораго они заслуживаютъ. Если стать на эту историческую точку зрѣнія, то мы должны будемъ настолько далеко пойти въ поискахъ своей связи съ исторіей, чтобы признать, что и вопросы соціализма и соціальнаго устроенія, которые занимаютъ и волнуютъ человѣчество съ особенной остротой въ наше время съ XIX в., свойственны не одной только нашей эпохѣ. Вопросы эти въ своей особой обстановкѣ, представляемой экономической жизнью XIX вѣка, по своему внутреннему глубочайшему духовному содержанію суть вопросы не только даннаго историческаго момента, но и основные, вѣковѣчные и неизмѣнные вопросы историческаго существованія человѣчества. Дѣйствительно, во всѣхъ соціальныхъ теоріяхъ, въ разныхъ соціалистическихъ доктринахъ, во всѣхъ ученіяхъ о нормальномъ устройствѣ общества разрѣшается и ставится одинъ общій вопросъ, вопросъ объ отношеніи части къ цѣлому, объ отношеніи личности къ обществу, о гармоніи или дисгармоніи, существующей между личностью и обществомъ, и эта общая проблема не есть, конечно, созданіе ни капитализма, ни феодализма, ни какой либо особой исторической эпохи. Очевидно, она коренится въ самомъ основномъ фактѣ человѣческа-

го существованія. Личность и общество - вотъ сопряженныя между собою, но въ то же время непримиримыя и антиномичныя понятія. Личность существуетъ въ обществѣ, въ обществѣ только и можетъ существовать, - здѣсь она находитъ свое развитіе, здѣсь осуществляетъ свою свободу. Но въ то же время общество ставитъ границы этой свободѣ, ограничиваетъ личность, придавливаетъ, угнетаетъ ее. Это двѣ силы - центробѣжная и центростремительная, постоянно направленныя въ разныя стороны, двѣ чашки вѣсовъ, склоняющіяся то въ одну, то въ другую сторону, постоянная неустойчивость равновѣсія.

Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что всякое ученіе, стремящееся подчеркнуть моментъ общественности, соціализаціи, всякая теорія съ уклономъ къ соціализму, не только не исключаетъ индивидуализма, вниманія къ интересамъ личности и ея автономіи, но, напротивъ, ее предполагаетъ.

Соціализмъ и индивидуализмъ не противоположности, а сопряженныя понятія, которыя нельзя раздѣлять. Соціализмъ есть только одинъ изъ способовъ разрѣшенія вопросовъ индивидуализма. Соціализмъ есть въ этомъ смыслѣ средство для осуществленія индивидуализма, средство, но вмѣстѣ съ тѣмъ и граница его, потому, что тамъ, гдѣ кончается право личности, начинается принудительное право общества, и эта граница постоянно передвигается то въ ту, то въ другую сторону. Для того, чтобы уразумѣть специфическія особенности постановки этого вѣковѣчнаго вопроса объ отношеніи личности и общества, индивидуализма и соціализма, нужно нѣсколько отступить отъ XIX вѣка и отойти на такую историческую дистанцію, съ которой общіе контуры вырисовывались бы отчетливѣй, нежели это можетъ быть сдѣлано на близкомъ историческомъ разстояніи. Отойдемъ къ античному міру, который непосредственно предшествуетъ нашей Европейской исторіи христіанской эры. Если оставить въ сторонѣ іудейство съ его монотеистическимъ индивидуализмомъ пророковъ, которое въ эту эпоху лежитъ въ сторонѣ отъ большого историческаго пути, то можно сказать, что древній міръ въ своихъ настроеніяхъ и идеалахъ характеризуется перевѣсомъ цѣлаго надъ частью или перевѣсомъ соціализма надъ индивидуализмомъ, перевѣсомъ соціализаціи надъ индивидуализаціей. Въ эллинскомъ мірѣ, какъ извѣстно, поглощеніе личности городомъ, основной формой тогдаш-

няго государства, полисомъ, заходило такъ далеко, что намъ въ настоящее время трудно себѣ представить. По словамъ историковъ, напримѣръ, намъ трудно представить себѣ ту тяжесть налоговъ, которая тяготѣла на атичномъ городскомъ обывателѣ. Забота о цѣломъ полисѣ вытѣсняла заботу и вниманіе къ отдѣльной личности, чашка вѣсовъ рѣшительно склонялась въ сторону общества. Личность была не только ограничена въ своихъ проявленіяхъ, - личность въ томъ смыслѣ, какъ мы теперь привыкли къ пониманію этого слова, пожалуй, и не существовала въ эллинскую эпоху.

Вы знаете, что греки дѣлили людей на грековъ и варваровъ. Это дѣленіе на современный языкъ можно перевести, какъ дѣленіе на личность и не-личность, людей и не-людей, полулюдей. Слѣдовательно понятіе человѣческой личности суживалось количественно предѣлами Аѳинскаго города. Такъ смотрятъ не только рядовые греки, но и величайшіе умы древности, тѣ, которые поднялись въ другихъ отношеніяхъ, въ философіи, въ искусствѣ на такую высоту, которой рѣдко достигало, если только достигало, и новѣйшее время. Такъ смотрятъ, напримѣръ, Платонъ и Аристотель. Вотъ образецъ сужденія Аристотеля о варварахъ: „.... У варваровъ нѣтъ никого, кто имѣлъ бы власть по своей природѣ; общество ихъ состоитъ изъ рабовъ и рабынь; поэтому выраженіе поэтовъ: „эллинамъ прилично властвовать надъ варварами" надобно понимать въ томъ смыслѣ, что варваръ и рабъ по природѣ своей одно и то же"... Не только этимъ ограниченіемъ суживается пониманіе человѣческой личности въ эллинскомъ мірѣ, - не только варвары, но и часть эллиновъ были лишены въ Греціи достоинства человѣческой личности.

Рабство въ древнемъ мірѣ было не только экономическимъ и соціальнымъ институтомъ, который можетъ быть понятъ въ силу экономической необходимости и экономической цѣлесообразности, - оно было вмѣстѣ съ тѣмъ и извѣстнымъ внутреннимъ отношеніемъ человѣка къ человѣку: имъ отрицалась въ личности раба личность.

Вы только что слышали характеристику Аристотеля относительно варваровъ. Вотъ что онъ говоритъ о рабахъ: „.. Какъ часть не только есть часть другого, но и всецѣло принадлежитъ другому, такъ равно и имущество, на этомъ основаніи го-

сподинъ есть только господинъ раба, но не принадлежитъ ему, а рабъ не только рабъ господина, но и всецѣло принадлежитъ ему. Итакъ, отсюда ясно, какова природа раба и каково его значеніе. Кто, будучи человѣкомъ по природѣ своей, принадлежитъ не себѣ, а другому, тотъ рабъ по природѣ своей. Хотя онъ и человѣкъ, но составляетъ предметъ имущества другого, поэтому онъ и человѣкъ другого - одушевленное орудіе"...Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ прямо такъ: „... Нѣкоторые по природѣ своей свободны, а другіе по природѣ своей рабы"...

Слѣдовательно рабство въ эллинскомъ мірѣ ограничивало права человѣческой личности лишь извѣстной категоріи людей Но не въ этомъ только выражается ограниченность пониманія личности въ эллинскомъ мірѣ. И Платонъ и Аристотель, какъ вы знаете, развили свой идеалъ общественнаго устройства. Этотъ идеалъ интересенъ въ томъ отношеніи, что онъ показываетъ ту норму, согласно которой полисъ можетъ ограничивать древнюю личность. Если вы обратите вниманіе на то, какъ этотъ идеалъ рисуетъ Платонъ въ своемъ „государствѣ", то вы убѣдитесь насколько здѣсь соціализмъ перевѣшиваетъ и ограничиваетъ индивидуализмъ. Въ государствѣ все приносится въ жертву цѣлому; о личности не спрашиваютъ. Она пріурочивается къ извѣстному классу, извѣстному государственному служенію. Ради интересовъ цѣлаго опредѣляется государственное воспитаніе, уничтожается индивидуальная семья. Личность поглощается государствомъ. И это у Платона, который училъ о божественной природѣ человѣческой личности и о безсмертіи человѣческой души.

Еще болѣе у Аристотеля. Этотъ мыслитель то, что Платонъ выражаетъ философскими образами, высказываетъ коротко, просто и съ прозаической трезвостью: ...„По смыслу своей природы, государство существуетъ прежде, чѣмъ семья и каждый изъ насъ въ отдѣльности, потому что цѣлое необходимо прежде своей части, такъ какъ съ уничтоженіемъ цѣлаго (человѣка, напримѣръ) не будетъ ни ноги, ни руки, развѣ только номинально, въ такомъ, напримѣръ, смыслѣ, какъ каменную руку называютъ рукой, но она каменная, поддѣльная... Каждый человѣкъ относится къ государству точно также, какъ вообще части относятся къ своему цѣлому. А кто не можетъ жить въ государствѣ, или кто не имѣетъ ни въ чемъ нужды, потому что самъ доволенъ со-

бой во всемъ, тотъ не соотвѣствуетъ никакой части государства, и есть или звѣрь или богъ"... Такъ греческое государство въ лучшія времена эллинизма ограничиваетъ свое пониманіе правъ личности и извнѣ и извнутри. Извнѣ - различіемъ между эллиномъ и варваромъ, различіемъ между рабомъ и свободнымъ; извнутри - подчиненіемъ личности обществу. Благодаря этой особенности, хотя нѣкоторыя греческія республики и были организованы на вполнѣ демократическихъ началахъ, тѣмъ не менѣе ихъ слѣдуетъ признать аристократическими демократіями, т.е. демократіями, которыя опирались на права привилегированнаго меньшинства.

Послѣ эллинской эры наступаетъ такъ называемая эллинистическая эра. Она начинается съ Александра Македонскаго, съ основанія имъ всемірной имперіи, которая затѣмъ вошла въ еще болѣе обширную - всемірную Римскую имперію.

Эта послѣдующая эпоха своими внѣшними историческими событіями способна была разбить прежнюю эллинскую ограниченность. „Города", эти полисы, утрачиваютъ свое самостоятельное существованіе и спаиваются Александромъ Македонскимъ въ одно государство, въ которое входятъ и многочисленные варвары, многіе жители восточныхъ провинцій. Происходитъ небывалый въ исторіи синкретизмъ, сліяніе и смѣшеніе различныхъ культуръ, религій и религіозныхъ ученій; въ міровомъ историческомъ котлѣ перемѣшивается и переваривается то, что создало предыдущая исторія въ разныя времена и въ различныхъ мѣстахъ. Это тоже содѣйствовало уничтоженію старой замкнутости. Однако, хотя она и была разбита, но внутренне не была побѣждена. Новой личности, новаго пониманія природы личности, ея правъ, которыя бы соотвѣтствовали измѣнившимся условіямъ жизни эллиновъ, или не вырабатывается, или вырабатывается туго, частично. Правда, въ вѣка, непосредственно примыкающіе къ христіанской эрѣ, подъ вліяніемъ разложенія стараго быта, съ необыкновенной силой развивается индивидуализмъ. Личность чувствуетъ себя гораздо независимѣе, гораздо сувереннѣе, нежели раньше. Этому содѣйствуетъ то неоспоримое углубленіе сознанія, которое произвела философія этого времени (прежде всего стоики, а затѣмъ эпикурейцы, скептики), повышенный религіозный интересъ этой эпохи. И то и другое уводили человѣ-

ка изъ внѣшняго міра внутрь себя, изъ макрокосма въ микрокосмъ, и заставляли его внимательнѣе прислушиваться къ этому міру, тѣмъ самымъ усиливая настроеніе индивидуализма и распространяя его и на отношеніе къ самымъ устоямъ античнаго быта.

У стоиковъ мы находимъ ученіе о естественномъ правѣ, о равенствѣ людей, о братствѣ, даже о преодолѣвающемъ національную ограниченность космополизмѣ, однимъ словомъ, такое ученіе, которое во многомъ уже предвозвѣщаетъ приближающуюся проповѣдь христіанства. Однако вліяніе стоическаго ученія, какъ оно ни возвышенно и благородно, и какъ ни высоко мы должны его цѣнить, было недостаточно глубоко и широко, потому что вліяніе это было всетаки только интеллектуалистическимъ, „интеллигентскимъ", оно ограничивалось тонкимъ слоемъ общества, членами философской школы и той средой, куда проникало это ученіе. Исторія признаетъ, что стоики смягчили рабство и вообще содѣйствовали смягченію нравовъ, но тѣмъ не менѣе сколько нибудь значительнаго переворота и поворота въ жизни и основныхъ цѣнностяхъ эпохи они не сдѣлали. Это лучше всего доказывается тѣмъ, что въ это время, одновременно съ стоицизмомъ воскресаетъ, и притомъ въ чудовищной грандіозной формѣ, старая античная идея о преобладающемъ значеніи цѣлаго, имѣющаго право на поглощеніе частей, т.е. человѣческой личности. Я разумѣю *императорскій культъ*, который проявляется въ Римѣ, начиная съ Августа, и существуетъ въ теченіе всей эпохи языческой имперіи. Объ этомъ императорскомъ культѣ большинство знаетъ лишь, что онъ былъ причиной гоненія на христіанъ, самъ по себѣ представляя какое-то уродливое смѣшеніе суевѣрія съ одной стороны и придворной лести съ другой; такое пониманіе слишкомъ упрощенно и потому невѣрно. Онъ представляетъ собою выраженіе античной идеи о высшемъ божественномъ значеніи человѣческаго общества, организованнаго государства. То, что обожествлялся именно императоръ, является признакомъ второстепеннымъ и въ извѣстномъ смыслѣ случайнымъ. Императоръ разсматривается здѣсь не какъ лицо, а какъ представитель государственной идеи. Для того времени императоръ разсматривался, какъ представитель государства въ такой же мѣрѣ, какъ для современной демократіи такимъ представа-

вителемъ является народное представительство или организованное большинство. Августъ, который былъ впервые удостоенъ божескихъ почестей, имѣлъ дѣйствительно очень много заслугъ передъ государствомъ, такъ что слить идею государства съ Августомъ было особенно легко. Умершій императоръ причислялся къ божеству, а геній живого императора считался божественнымъ. На этомъ основаніи изображенія императора ставились во всѣхъ присутственныхъ мѣстахъ, и имъ приносились жертвы. Создалась особая государственная религія. Этотъ культъ распространился сначала среди сановниковъ и войска, затѣмъ сдѣлался повсемѣстнымъ, впрочемъ, не исключая и другихъ религій. Личныя религіозныя потребности удовлетворялись частнымъ образомъ, отчасти старыми эллинистическими и римскими религіями. Культъ же императора былъ символомъ государственнаго единства. Въ немъ выражалась мысль, что государство, организованное общество, есть для индивидуума божество, передъ которымъ онъ долженъ лежать ницъ, отъ котораго онъ требуетъ религіознаго обожанія. Въ этомъ смыслѣ императорскій культъ есть внѣшнее выраженіе основныхъ началъ античной жизни: власти государства надъ личностью. Это - идея античнаго человѣкобожества, выраженная въ государственномъ культѣ. Поэтому является вовсе не случайнымъ, что христіанство столкнулось именно съ человѣкобожеской религіей императорскаго культа, и объявило въ „Апокалипсисѣ" эту притязающую на божескій авторитетъ императорскую власть звѣремъ, запечатлѣвающимъ, пятнающимъ всякаго, кто къ нему прикоснется.

Такимъ образомъ, развитіе исторіи древняго міра кончилось съ одной стороны теоретическимъ признаніемъ несостоятельности старыхъ основъ жизни, проявляющимся въ стоицизмѣ, а съ другой стороны оно привело къ чудовищному выраженію идеи религіи человѣкобожества въ императорскомъ культѣ. Нуженъ былъ духовный переворотъ для того, чтобы отстоять личность, чтобы она не была придавлена и не погибла, но могла бы противостоять этому земному богу во имя своего божественнаго достоинства и природы. Государство облекало свои притязанія въ религіозную форму, было очевидно, что радикально ихъ можетъ отвергнуть только новая религія. Это и сдѣлало *христіанство*.

Христіанство, какъ бы мы ни смотрѣли на его чисто рели-

религіозное ученіе, если мы даже ограничимся чисто историческои точкой зрѣнія, должны констатировать, что въ немъ родилась новая личность. Не въ теоріи, а въ жизни, во внутреннемъ существѣ человѣка, въ его сердцѣ и волѣ совершился переворотъ. Человѣкъ почувствовалъ себя личностью, имѣющей абсолютную цѣнность, „сыномъ Божіимъ", и эту личность онъ долженъ былъ признать и въ другомъ. Эту побѣду человѣческой личности не могли дать ни языческія религіи, съ ихъ національной ограниченностью, ни философія, которая скользила по поверхности ума культурнаго общества.

Въ идеѣ абсолютнаго достоинства и цѣнности человѣческой личности, равенства людей передъ Богомъ родилось новое пониманіе личности, и навсегда было побѣждено неравенство людей по національностямъ, сословіямъ и положеніямъ. Въ извѣстномъ текстѣ ап. Павла говорится, что „во Христѣ" нѣтъ ни мужчины, ни женщины, ни эллина, ни іудея, ни раба, ни свободнаго. Правда, все это остается, какъ *фактическое* состояніе, какъ наслѣдіе исторіи, какъ нѣчто, что въ данный моментъ еще существуетъ. Но все это уже не можетъ быть признано соотвѣтствующимъ нормамъ жизни, потому что нормой жизни провозглашено абсолютное достоинство человѣческой личности. Новое время глубоко восприняло эту идею. Отъ этой идеи не отказываются даже тѣ, которые отказываются отъ породившаго ее христіанства, она остается общимъ наслѣдіемъ европейскаго человѣчества и дѣлается темой новой исторіи. Вотъ почему столкновеніе христіанства и Рима должно было совершиться именно на почвѣ императорскаго культа, потому что императорскій культъ представлялъ такого бога, съ которымъ не мирилось достоинство человѣческой личности. Эта борьба, которую ведетъ христіанство въ теченіе трехъ вѣковъ, и которая выражается въ мученичествѣ, кромѣ своего великаго религіознаго значенія, есть борьба за принципъ человѣческаго достоинства, за начало новой европейской исторіи.

Я уже сказалъ, что христіанство не отмѣнило національныхъ различій и мирилось съ соціальными. Оно допускало даже рабство, какъ фактическое состояніе, но въ то-же самое время оно дѣлаетъ переворотъ во внутреннихъ отношеніяхъ людей. Достаточно сравнить пониманіе рабства и природы раба у Аристотеля и, для примѣра, отношеніе къ тому же вопросу въ извѣст-

вомъ посланіи къ Филимону у апостола Павла. Апостолъ Павелъ посылаетъ къ Филимону съ своимъ письмомъ бѣжавшаго отъ него раба, котораго онъ обратилъ въ христіанство, и при этомъ пишетъ ему, что онъ возвращаетъ его не какъ раба, а какъ сына возлюбленной, котораго онъ родилъ въ узахъ, во время тюремнаго заключенія: „... прими его, какъ мое сердце, какъ брата возлюбленной..." Онъ не проситъ его освободить отъ рабства, но проситъ принять какъ брата. Вотъ иллюстрація той разницы, которая существовала между рабствомъ въ воззрѣніи античной эпохи и первохристіанства.

Подобно тому, какъ тѣни отступаютъ при свѣтѣ, такъ всѣ кошмары восточнаго деспотизма, рабства, національной исключительности разбиваются передъ этимъ новымъ пониманіемъ человѣческой личности. Итакъ, въ христіанствѣ родилась новая личность и была поставлена новая тема исторіи. Проблема отношеній личности къ обществу, проблема отношеній индивидуализма и соціализма получили совершенно новую постановку. Рожденная христіанствомъ личность не можетъ и не должна мириться съ насильственнымъ подавленіемъ ея души, съ преклоненіемъ предъ земнымъ богомъ, какъ могла это личность античная. Проблема индивидуализма, а слѣдовательно и соціализма въ той формѣ, въ которой она существуетъ въ теченіе всѣхъ дальнѣйшихъ вѣковъ и въ настоящее время, родилась и была поставлена именно здѣсь. Теперь намъ предстоитъ остановиться на томъ, какъ эти проблемы развивались въ ближайшія эпохи, въ средніе вѣка, съ тѣмъ, чтобы подойти къ новому времени.

ХАРАКТЕРИСТИКА СРЕДНЕВѢКОВАГО МІРОВОЗЗРѢНІЯ, ПАПСКАЯ ІЕРОКРАТІЯ И ЕЯ ВЛІЯНІЕ НА РАЗНЫЯ СТОРОНЫ ЖИЗНИ.

Исторія древняго міра обрывается на той новой постановкѣ проблемы индивидуализма, которая вошла въ міръ съ христіанствомъ и которая находитъ свое выраженіе въ дальнѣйшемъ историческомъ развитіи.

Начинается великое передвиженіе народовъ; новые народы смываютъ историческое лицо земли и измѣняютъ ходъ исторіи. Блаженный Августинъ въ своей „civitas Dei" прочиталъ отход-

ную этому старому міру. Началась новая эпоха исторіи. Эти варвары, внѣкультурные и внѣисторическіе люди, основавшись на старыхъ мѣстахъ, постепенно принимаютъ христіанство; и началомъ, организующимъ жизнь, устрояющимъ ее на новомъ историческомъ пути, оказывается уже не античная культура, погребенная подъ развалинами великаго передвиженія народовъ, раздавленная этой исторической катастрофой, не римское право и государственность, вообще не какая либо историческая сила, выработанная античнымъ міромъ - организующимъ началомъ является церковь, которая одна лишь пережила это великое передвиженіе народовъ и овладѣла вновь нарождающимся міромъ. Начинается исторія среднихъ вѣковъ.

Эта эпоха средневѣковья продолжается примѣрно цѣлое тысячелѣтіе. Конечно, въ продолженіе этого тысячелѣтія въ разныхъ странахъ, въ разной обстановкѣ, въ разные моменты проглядываютъ самыя разнообразныя историческія черты. Но въ нашемъ введеніи, однако, придется ограничиться лишь основными, наиболѣе выпуклыми штрихами, тѣмъ болѣе, что научная литература даетъ намъ прекрасный, богатѣйшій матеріалъ, какъ въ рядѣ историческихъ монографій и изслѣдованій, такъ въ особенности въ капитальномъ и превосходномъ изслѣдованіи пр. Эйкена: „Исторія и система средневѣковаго міровоззрѣнія". Когда я говорю о среднихъ вѣкахъ, мнѣ прежде всего хочется устранить тотъ нѣсколько бранный оттѣнокъ, который въ настоящее время легкомысленно соединяется съ этой эпохой. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что средневѣковая исторія не только не даетъ права на такое пренебрежительное отношеніе къ себѣ, но принадлежитъ къ величайшимъ эпохамъ міровой исторіи, когда человѣческій духъ достигаетъ высокаго напряженія и подъема, несмотря на то, что настроеніе ея было нѣсколько инымъ, чѣмъ въ настоящее время.

Настроеніе среднихъ вѣковъ прекрасно выражено въ стихѣ Пушкина о „Бѣдномъ рыцарѣ":

Онъ имѣлъ одно видѣнье,
Непостижимое уму...

Этотъ міръ среднихъ вѣковъ, со своимъ церковнымъ самоотреченіемъ, аскетическимъ міровоззрѣніемъ и настроеніемъ, по своему разрѣшилъ проблему индивидуализма: свободная личность,

которая родилась въ христіанствѣ, въ средневѣковомъ аскетизмѣ, добровольно, свободнымъ подвигомъ самоотреченія подчинилась церкви. Она отвергла свое естественное право, естественныя потребности, естественное развитіе ради религіозной идеи, въ пользу церковнаго верховенства и трансцедентнаго идеала церкви. Въ основѣ средневѣковаго міровоззрѣнія лежитъ принципіальное недовѣріе къ міру, къ плоти, къ естественному человѣку, къ его естественной силѣ и отрицаніе этой силы во имя высшаго идеала.

Мы, можетъ быть, приблизимъ современное сознаніе до пониманія этого настроенія, если сопоставимъ его съ жертвенными настроеніями нашего времени, создающимися по поводу какой либо идеи, когда жертвуютъ личной жизнью, личнымъ счастьемъ, личными потребностями. Какъ ни различны и даже во многомъ противоположны идеи и идеалы, воодушевляющіе средневѣковье и, напримѣръ, русскую интеллигенцію въ революціонную эпоху, но извѣстная аскетическая черта свойственна обѣимъ эпохамъ, хотя и въ различной мѣрѣ. Напротивъ, полная противоположность, какъ между „да" и „нѣтъ", существуетъ между гармоническимъ міроощущеніемъ древняго міра и напряженнымъ, пессимистическимъ аскетизмомъ среднихъ вѣковъ. Для грека въ классическую эпоху его исторіи не было сомнѣнія относительно міра и человѣка. Идеаломъ человѣка былъ человѣкъ, въ возможной полнотѣ выраженія всѣхъ своихъ естественныхъ качествъ. Это вылилось въ греческомъ выраженіи καλος καγαθος (т.е. прекрасный и добрый), не переводимомъ во всей точности ни на средневѣковый, ни на современный этическій языкъ. Этотъ идеалъ можно видѣть воплотившимся въ античной скульптурѣ, въ гармоніи статуй; для средневѣковаго человѣка эта гармонія не только была утрачена, но, напротивъ, всѣ естественныя силы человѣка были взяты въ подозрѣніе.

Блаженный Августинъ, опредѣляющій собой исходъ древняго міра и начало среднихъ вѣковъ, какъ извѣстно, подѣлилъ весь міръ на два царства: царство Божіе и царство діавола, которыя борются между собой во всѣхъ сферахъ бытія; и борющіеся за царство Божіе должны быть постоянно напряжены, дабы не впасть въ царство діавола. Проф. Эйкенъ по этому поводу замѣчаетъ, что „Церковное ученіе о нравственности основывалось

не на различеніи общеполезныхъ и эгоистическихъ стремленій, а на противопоставленіи земныхъ интересовъ небеснымъ. Противоположность добра и зла была сведена на выставленную христіанской метафизикой противоположность между Богомъ и міромъ. Умершій въ 636 году испанскій епископъ Исидоръ говорилъ: „добро есть стремленіе къ Богу, а зло - стремленіе къ земной выгодѣ и преходящей славѣ". Бернардъ Клервосскій однажды внушалъ страхъ Божій такими словами: „забудь свой народъ, родительскій домъ, откажись отъ плотскихъ наклонностей, забудь свѣтскіе обычаи, удерживайся отъ своихъ прежнихъ пороковъ" и т.д. Екатерина Сіенская тоже ставила богатство и свѣтскій почетъ на одну доску съ религіозной чувственностью. „Міръ, - говоритъ она, - противенъ Богу, а Богъ противенъ міру; тотъ и другой не имѣютъ между собою ничего общаго. Сынъ Божій избралъ себѣ бѣдность, низкое положеніе, осмѣяніе, голодъ и жажду, а міръ ищетъ богатства, почестей и наслажденія"... Полнѣе всего это міроотрицающее направленіе среднихъ вѣковъ выразилось въ сочиненіи „О презрѣніи къ міру", написанное папой Иннокентіемъ III въ 1198 году, когда онъ былъ еще кардиналомъ. Въ немъ говорится: „мы умираемъ пока живемъ и лишь тогда перестанемъ умирать, когда перестанемъ жить"...

Такимъ образомъ, эта антитеза міра и Бога воспринята была въ средніе вѣка въ полной непримиримости. Вслѣдствіе этого единственнымъ средствомъ преодолѣть міръ на всемъ протяженіи исторіи, во всей жизни, было подчинить всю ее владычеству церкви, въ лицѣ земныхъ ея представителей, но католическая церковь получила одного полновластнаго абсолютнаго монархическаго представителя въ лицѣ папы. Поэтому эта задача практически разрѣшалась подчиненіемъ папѣ, абсолютному владыкѣ католической церкви; подчиненіе ему всей, по возможности, жизни приводило къ идеалу папской іерократіи.

„Аскетизмъ и владычество церкви, - говоритъ Эйкенъ, - проникли въ самую глубину жизни западныхъ народовъ. Ихъ политическая и экономическая жизнь, наука и искусство, до мельчайшихъ подробностей повседневной жизни, были равномѣрно опредѣлены этими идеями церковнаго ученія. Во всемъ строѣ средневѣковой жизни проходили эти 2 черты: съ одной стороны страдальческая черта отреченія отъ міра, съ другой - харак -

терная, насильственная черта всемірнаго завоеванія. Символъ христіанской религіи - крестъ - былъ въ средніе вѣка такимъ же знакомъ „умерщвленія плоти", какъ и „побѣда надъ міромъ". Средневѣковье побѣдило и покорило міръ, одновременно отрицая его. Умереть для міра значило то же, что жить для церкви... Во всѣхъ случаяхъ, когда, съ одной стороны, отрицался міръ, то, съ другой стороны, утверждалась церковь. Усиленіе аскетизма имѣло необходимымъ послѣдствіемъ соотвѣтствующее усиленіе мірской власти церкви. То и другое - отрицаніе міра и всемірное владычество церкви - были въ средневѣковомъ міро - воззрѣніи однозначущими понятіями. Въ полной выработкѣ этихъ обоихъ, взаимно обусловленныхъ стремленій, заключалась оригинальность и сущность средневѣковой культуры. Только съ этой точки зрѣнія одинаковаго значенія аскетизма и всемірнаго владычества священства, становится понятнымъ духъ средневѣковой исторіи.

Въ то время, какъ идея всемірнаго владычества церкви вводитъ всѣ земныя дѣла въ кругъ ея дѣятельности, сама церковь стремилась, съ одной стороны, въ силу своей трансцедентной метафизики, прочь отъ земного міра, съ другой - въ силу своего іерархическаго принципа, снова возвращалась къ міру и его интересамъ"... Задача побѣды надъ міромъ, которая отдавала его въ подчиненіе папской теократіи, приводитъ къ неустранимому противорѣчію. Это можетъ быть достигнуто только цѣной обмирщенія церкви, что привело къ уничтоженію самаго аскетическаго духа. Во всякомъ случаѣ это раздѣленіе, которое является общимъ характернымъ фактомъ въ жизни европейскихъ народовъ, начиная съ эпохи реформаціи и которое особенно характеризуетъ наше время - именно раздѣленіе между свѣтскою и церковною областью жизни, между культурой и церковью - въ средніе вѣка не только не существовало, но оно считалось принципіально недопустимымъ. Все, что не подчинялось деспотической власти папы, тѣмъ самымъ становилось въ антагонизмъ римскому престолу и испытывало на себѣ все могущество его власти, всю непреклонность принциповъ его борьбы.

Какъ замѣчаетъ Эйкенъ, „религіозный духъ среднихъ вѣковъ безусловно отрицалъ всю свѣтскую культуру, ставя на ея

мѣсто божественныя установленія церкви; по своей идеѣ церковь не была, - какъ она утверждала, не сознавая собственныхъ цѣлей, - опорой свѣтскаго образованія и государственнаго правоваго порядка, но скорѣе принципіальной противницей ихъ. Существованіе государства и семьи, свѣтскаго искусства и науки было обезпечено лишь настолько, насколько имъ удавалось оградить себя отъ религіозной идеи церкви. Разрушеніе существующихъ свѣтскихъ учрежденій и возстановленіе общества по прообразу идеальнаго царства Божія - такова основная черта средневѣковой культуры, правильно повторяющаяся во всѣхъ ея областяхъ"...

Отсюда понятно притязаніе папъ на свѣтскую власть и вся борьба, которая ведется въ эту эпоху между папскимъ престоломъ и свѣтскимъ государствомъ. Деспотизмъ римскаго престола, даже въ самыхъ крайнихъ его проявленіяхъ вплоть до инквизиціи, не былъ плодомъ злоупотребленій отдѣльныхъ личностей, отдѣльныхъ папъ (хотя въ отдѣльныхъ случаяхъ это и бывало). Нѣтъ, это вытекало изъ самыхъ существенныхъ условій папской іерократіи, изъ стремленія подчинить все папскому престолу и обезпечить это господство. И мы видѣли, что самыя крупныя личности, сидѣвшія на папскомъ престолѣ - Иннокентій III и Григорій VII были наиболѣе рѣзкими и безпощадными сторонниками этой системы вплоть до инквизиціи. Относительно папы Григорія VII современники свидѣтельствуютъ, что онъ отличался большими добродѣтелями и былъ не только аскетомъ въ личной жизни, но и всецѣло преданъ своей идеѣ и, если велъ безконечныя войны, то лишь для того, чтобы на развалинахъ царствъ водрузить крестъ и установить въ мірѣ царство Божіе. Однако на ряду съ церковью всетаки существовало государство. Безъ государства не могла обойтись и средневѣковая жизнь. И государство въ своихъ принципіальныхъ основахъ неизбѣжно сталкивалось съ церковью, притязавшею на всю полноту власти.

Начиная съ реформаціи и особенно въ новѣйшее время, все больше провозглашается и признается самостоятельная личность и значеніе государства. Ему приписываютъ все новыя и новыя культурныя, соціальныя, экономическія и нравственныя задачи

и цѣли. Сила государственныхъ формъ общежитія все увеличивается, начиная съ реформаціи, въ полную противоположность средневѣковому міровоззрѣнію, которое принижало государство. Церковь только допускала государство, считая его результатомъ грѣха, грѣховнаго состоянія человѣка. „Въ силу грѣха одинъ человѣкъ властвуетъ надъ другимъ, - говоритъ архіепископъ миланскій, - по закону же Божію человѣкъ имѣетъ власть надъ рыбами морскими и птицами небесными..." Папа Григорій VII происхожденіе власти выводилъ отъ діавола. „Кто не знаетъ, - писалъ онъ, - что короли и князья происходятъ отъ тѣхъ, которые не знаютъ Бога, а въ слѣпой алчности и нестерпимой дерзости стремятся повелѣвать себѣ подобными посредствомъ высокомѣрія, насилія, вѣроломства, убійства, вообще почти всевозможныхъ преступленій, при содѣйствіи діавола, какъ князя міра сего..." Въ этомъ смыслѣ можно привести и рядъ другихъ свидѣтельствъ, имѣющихъ общимъ содержаніемъ то, что государство есть грѣховное учрежденіе, возникшее ради грѣха. Не удивительно, если папы не особенно стѣснялись съ императорами, и папа Иннокентій IV называлъ императора Фридриха II дракономъ, а прочихъ королей змѣями.

Въ средніе вѣка мы встрѣчаемъ и идею договорнаго происхожденія государства, которая стала такъ хорошо извѣстна впослѣдствіи, и въ рукахъ французской революціи сдѣлалась революціоннымъ орудіемъ противъ единичной королевской власти. Но въ средніе вѣка эта идея примѣнялась не съ той цѣлью, что въ наше время, она примѣнялась тогда съ цѣлью вообще опорочить государство и дискредитировать его.

„Знай, - говорилъ въ 1158 г. архіепископъ миланскій императору Фридриху I, - что всякое право народа на законодательство передано тебѣ. Твоя воля есть право, какъ сказано: quod principi placuit, legis habet vigorem (воля монарха имѣетъ силу закона), ибо народъ перенесъ на него все свое господство и всю власть"... Изъ этого положенія дѣлались иногда такіе же выводы, какъ и въ XVIII с. „Не ясно ли, - спрашиваетъ Мангольдъ фонъ-Лаутербахъ, - что справедливо отнять возложенное званіе и освободить народъ отъ подчиненія тому, кто самъ раньше нарушилъ договоръ, которымъ онъ былъ возведенъ въ это званіе".

Исходя изъ этого воззрѣнія на государство, церковь стремилась свести его задачи и функціи къ самымъ простымъ и грубымъ, именно къ охранѣ безопасности и борьбѣ съ внѣшнимъ врагомъ. Эти функціи въ примѣненіи къ своему времени, Лассаль охарактеризовалъ, какъ обязанности „будочника" и эта теорія, сводящая задачи государства къ функціямъ будочника, принадлежитъ еще среднимъ вѣкамъ. Во всѣхъ областяхъ жизни, во всѣхъ отдѣлахъ гражданскаго и уголовнаго права, которое такъ или иначе затрагивали интересы духовной жизни, всѣ идейныя задачи, наука и искусство были въ рукахъ церкви. Государство было отстранено во всей области благотворительности, такъ какъ предполагалось, что дѣло милосердія должно быть дѣломъ церкви.

Что касается экономической жизни, то она также разсматривалась съ точки зрѣнія аскетической тренировки воли и духа; трудъ имѣлъ значеніе, какъ аскетическое средство, какъ нѣчто, безъ чего человѣкъ не можетъ сохранить душевнаго равновѣсія. Богатство разсматривалось, какъ нѣчто, чего слѣдуетъ избѣгать. (Идеалъ Франциска Ассизскаго о полной и добровольной бѣдности).

Извѣстно, какъ энергично и непримиримо боролась церковь съ капиталомъ, съ процентомъ на капиталъ, съ эксцессами капиталистическаго накопленія и вообще съ индивидуальной собственностью, относительно которой средневѣковые писатели высказывали сужденія не менѣе рѣзкія, нежели соціалистическіе писатели нашего времени.

Въ такомъ же подчиненіи церкви находилась и духовная культура. И наука и искусство, въ слабыхъ задаткахъ и росткахъ, развивались подъ непосредственнымъ покровительствомъ и опекой церкви. Античная культура, представлявшая собой нѣчто законченное и цѣлое, была въ это время еще не открыта или держится въ подозрѣніи. Существовало вообще подозрительное отношеніе къ наукѣ, какъ таковой, съ ея стремленіемъ къ чистому знанію, которое не имѣетъ никакой связи съ вопросомъ о спасеніи души или не является средствомъ для теологіи. Историческая наука въ это время, насколько можно о ней говорить, также служитъ богословію.

„...Средневѣковая историографія смотрѣла на Божіе госу-

дарство римской церкви, какъ на цѣль человѣческаго развитія, въ которой исторія всѣхъ народовъ находитъ свое единство. Въ послѣдовательности народовъ во времени оно видѣло постоянно приближеніе къ этой всеобщей цѣли. Такимъ образомъ, историческая наука разсматривала судьбы народовъ съ точки зрѣнія христіанскаго государства Божія... Изложеніе прогрессивнаго развитія государства Божія представляло собой средневѣковую философію исторіи..." Вопросъ объ искусствѣ, о томъ вліяніи, которое имѣло средневѣковье на развитіе лирики и драмы, проявленіе такихъ сторонъ личной жизни, какъ любовь, какъ ни интересенъ этотъ предметъ, слишкомъ далеко насъ заведетъ;упомяну лишь о средневѣковой архитектурѣ, именно о средневѣковой готикѣ. Вы знаете, сколь недосягаемыми въ своемъ родѣ остаются и, вѣроятно, останутся навсегда памятники готическаго искусства. Въ немъ отразился съ особенной яркостью духъ среднихъ вѣковъ, и на техникѣ, и на творческомъ замыслѣ. „Отрицаніе матеріальныхъ условій въ стилѣ и техникѣ было руководящей идеей строительнаго искусства. Своими пространственными пропорціями и своей системой оно достигло того, что казалось, будто оно побѣдоносно преодолѣло земную тяжесть, вѣскость матеріи. Тотъ же стремящійся освободиться отъ всѣхъ земныхъ условій духъ, который проявляется въ стилѣ, выступаетъ и въ техникѣ. Готическая архитектура распоряжалась своимъ матеріаломъ такимъ способомъ, который совершенно противенъ природѣ этого матеріала: филигранная работа башенъ, пронизанныя отверстіями стѣны галлереи и тонкая работа оконныхъ колоннокъ скорѣе соотвѣтствовали бы природѣ дерева или металла, чѣмъ грубаго каменнаго матеріала". (Эйкенъ)

Средневѣковая жизнь, развившаяся подъ покровомъ средневѣковой церкви, символизируется въ лучшихъ созданіяхъ готики. Вся она есть этотъ порывъ летѣть вверхъ, превратить камень и свинецъ въ легкія крылья, - но они всетаки остаются камнемъ и свинцомъ. тяжесть ихъ давитъ къ землѣ и противится геніальному замыслу. Надъ средневѣковымъ городомъ господствовалъ готическій соборъ. Рядомъ съ нимъ и кругомъ него все остальное кажется ничтожнымъ и мелкимъ, остальныя зданія, гдѣ люди живутъ въ повседневномъ быту, поражаютъ своей неприглядностью, - надъ ними царитъ одинъ готическій соборъ.

Когда наступаетъ другая историческая эпоха, соперничающихъ съ нимъ зданій оказалось очень много, его обступили рестораны, отели, фабрики и т.д. и его затерли, насколько это вообще возможно. Нельзя, однако совсѣмъ затереть то величіе эпохи, которое въ немъ выражено.

Итакъ, средневѣковая эпоха въ духовномъ отношеніи, въ нашемъ стилизованномъ изображеніи, характеризуется, какъ преодолѣніе индивидуализма добровольнымъ подчиненіемъ личности церкви, высшему единству, высшему идеалу. Не нужно при этомъ отрицать и того, что это подчиненіе идеалу не всегда было добровольнымъ и что начало подчиняющее обладало достаточной силой и значительной суровостью въ практикѣ духовнаго деспотизма, въ которой, можетъ быть, не найдетъ себѣ равнаго. Но во всякомъ случаѣ, въ основѣ этого міросозерцанія лежитъ идеалъ добровольнаго подчиненія личности, принесеніе себя въ жертву Богу. Въ этомъ смыслѣ аскетизмъ вовсе не является отрицаніемъ личности, отрицаніемъ индивидуализма. Наоборотъ, можно сказать, что аскетизмъ есть одна изъ формъ наиболѣе рѣзко выраженнаго индивидуализма, такъ какъ въ немъ самоотвергается личность силою своей воли, напряженіемъ своего духовнаго „я" и въ этомъ самоотреченіи проглядываетъ истинная власть воли, духовная борьба. И эта способность промѣнять низшее на высшее, эта борьба духа и плоти во всякомъ случаѣ является не умерщвленіемъ личности, а ея торжествомъ. Нельзя отрицать, конечно, что самый духовный подвигъ состоялъ въ томъ, чтобы индивидуальность потеряла свою непосредственную физіономію, выразилась въ стремленіи старательно стереть ее и уничтожить, привести ее къ одному общему, хотя и идеальному знаменателю. Въ этомъ смыслѣ, конечно, средніе вѣка остаются эпохой, когда господствуетъ цѣлое надъ частью, когда индивидуалистическія истины подведены.

РЕНЕССАНСЪ И РЕФОРМАЦІЯ. СУЩНОСТЬ ГУМАНИЗМА И РЕФОРМАЦІИ, ИХЪ ОТЛИЧІЕ И СХОДСТВО. ДВА ДУХОВНЫХЪ РУСЛА НОВОЙ ИСТОРІИ.

Переходъ къ новому времени характеризуется, какъ пробужденіе индивидуализма, какъ признаніе правъ естественнаго на-

туральнаго человѣка. Этотъ переходъ совершается на протяженіи ряда вѣковъ, начинается въ XIII и продолжается въ XIV-XV-XVI вѣкахъ и выражается въ рядѣ историческихъ событій, извѣстныхъ подъ общимъ именемъ реформаціи, возрожденія, ренессанса.

Ренессансъ или еще иначе называется *гуманизмъ* есть именно возрожденіе человѣка, возрожденіе правъ естественнаго человѣка (это то - откуда и произошло названіе гуманизмъ), въ противоположность отрицанію этихъ правъ аскетической церковью. Когда совершился этотъ переворотъ въ душѣ и разумѣ, первое, что почувствовалъ человѣкъ, это то, что онъ какъ бы нашелъ самого себя, обрелъ новую жизнь, новыя чувства и интересы, которые хотя и были раньше въ немъ, но были запрещены. Куно Фишеръ такъ объясняетъ сущность эпохи ренессанса: „Ренессансъ въ корнѣ измѣнилъ человѣческія воззрѣнія на жизнь и на міръ, освободивъ ихъ отъ силъ, давившихъ въ средніе вѣка и ставъ по отношенію къ этимъ силамъ въ такую оппозицію, которую церковь, сама охваченная въ началѣ духовнымъ движеніемъ времени, поощряла и даже ускоряла, помогая этому движенію, и распознала лишь впослѣдствіи. Основной темой среднихъ вѣковъ было возстановленіе и возвеличеніе „civitas Dei“, т.е. божественнаго царства на землѣ, которое господствуетъ надъ міромъ въ необязаемыхъ для чувствъ порядкахъ и связуетъ индивидуумовъ. Основная тема ренессанса исходитъ изъ вполнѣ противоположнаго направленія, - она состоитъ въ прославленіи человѣка, его величія, его славы, его силы, его натуральной естественной свободы. Если существовалъ когда-либо вѣкъ, который вѣрилъ въ человѣческій умъ, универсальный геній, человѣческое всемогущество и магію, который произвелъ духовно сильныхъ личностей и испыталъ ихъ очарованіе, обожествивъ человѣческій міръ въ природѣ, государствѣ, искусствѣ, то именно такимъ былъ вѣкъ ренессанса. Весь его интересъ сосредоточенъ на естественномъ, благодаря своей силѣ и дарованіямъ, безконечно возвышенномъ человѣкѣ. Вотъ въ такомъ смыслѣ нужно говорить о ренессансѣ, что онъ сдѣлалъ гуманизмъ своимъ предметомъ... Ренессансъ вызвалъ въ жизни современнаго человѣка, какъ сказалъ одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ его потомковъ (Буркгардтъ)...

Итакъ, общее настроеніе гуманизма сводится къ слѣдующимъ чертамъ, формулированнымъ профессоромъ М.С. Таволинымъ,

извѣстнымъ русскимъ изслѣдователемъ итальянскаго гуманизма: „во первыхъ, интересъ человѣка къ самому себѣ, къ своему внутреннему міру; во вторыхъ, интересъ во внѣшнемъ мірѣ, преимущественно къ другому человѣку; въ третьихъ, убѣжденіе въ высокомъ достоинствѣ человѣческой природы вообще и въ неотъемлемомъ правѣ человѣка развивать свои способности и удовлетворять своимъ потребностямъ; въ четвертыхъ, интересъ къ окружающей дѣйствительности, поскольку она имѣетъ вліяніе на человѣка".

Въ этихъ словахъ дана программа новой исторіи, намѣчены тѣ основныя проблемы, которыя будутъ занимать и волновать новую исторію вплоть до нашего времени. Я намѣренно пока безразлично говорю: реформація, ренессансъ, гуманизмъ, возрожденіе, потому что въ извѣстномъ смыслѣ это все одинъ и тотъ же историческій процессъ, общій смыслъ котораго - эмансипація индивидуума изъ подъ средневѣковой опеки. Эта эмансипація идетъ различными путями и совершается различными средствами; она совершается въ гуманизмѣ путемъ возрожденія античной древности, въ реформаціи она совершается путемъ извѣстнаго религіознаго переворота, возрожденія религіозной личности и признанія правъ религіознаго индивидуализма.

Что касается гуманизма, то въ первоначальномъ своемъ видѣ, какъ ранній итальянскій гуманизмъ, гуманизмъ Данте, Петрарки, Боккачіо и другихъ писателей того времени, гуманизмъ великой итальянской, такъ называемой „эпохи возрожденія въ искусствѣ", характеризуется открытіемъ древности. Древность съ ея чарами, съ ея наукой, съ ея литературой, философіей, искусствомъ, позабытая и запрещенная открылась и предстала во всей своей чарующей красотѣ и человѣкъ остановился пораженный и восхищенный ею.

Поскольку это есть реставрація, это - борьба съ тѣми сторонами средневѣковой жизни, которыя стали невыносимы не новыми средствами будущаго, а реставраціей прежняго. Въ этомъ смыслѣ, какъ это ни парадоксально, однако можно говорить о реакціонномъ реставраторскомъ направленіи гуманизма. Извѣстно, что гуманизмъ итальянскій развивается при прямомъ покровительствѣ папъ, которые были иногда болѣе добрыми язычниками, нежели добрыми католиками, или, если они ими и не были,

то относились вполнѣ терпимо къ пробужденію этого увлеченія античнымъ міромъ. Объ односторонности и ограниченности гуманистическаго возрожденія справедливо замѣчаетъ проф. Ад. Гарнакъ: „Новое пробужденіе античности, возвращеніе къ древности есть коренная точка въ духовной жизни ренессанса. Здѣсь лежитъ его красота и сила, но здѣсь же и его слабость и граница. Античность выводила гуманистовъ за порогъ средневѣковья, но не могла дать имъ прочной опоры и новыхъ устоевъ жизни. Она освободила жизнь и мысль отъ церковной опеки, но свободу отъ философской и теологической она порождала только въ отдѣльныхъ душахъ, которыя были ни наиболѣе умныя, ни наиболѣе вліятельныя... Новое образованіе разбило тысячи оковъ и положило прочныя основы, но какъ міросозерцаніе оно не оставляло своимъ адептамъ иного выбора, кромѣ фривольности или мистики... Ренессансъ не нашелъ пути къ новой, крѣпкой нравственности и не открылъ линіи границы, раздѣляющей вѣру и знаніе, духъ и природу, правду и красоту. Его жизненный идеалъ былъ эстетическій, но именно потому онъ остался неспособнымъ подняться надъ отдѣльностями". „Ренессансъ и гуманизмъ не овладѣли средневѣковьемъ, потому что они боролись съ нимъ единственно орудіемъ древности".

Ренессансъ имѣетъ ту сторону, непосредственно связывающую его съ новѣйшей исторіей, что онъ, возраждая античную древность, возраждаетъ натуральнаго, внѣхристіанскаго, дохристіанскаго, если хотите даже антихристіанскаго человѣка, онъ возраждаетъ язычество, въ томъ видѣ, въ какомъ оно было въ началѣ нашей эры, и дѣлаетъ это безъ колебаній, безъ угрызеній совѣсти, безъ особыхъ размышленій. Можно въ извѣстномъ смыслѣ признать, что это возрожденіе язычества, какъ оно было произведено ренессансомъ, продолжается и въ дальнѣйшей исторіи, вплоть и до настоящаго времени.

Рядомъ съ ренессансомъ произошла, какъ извѣстно, реформація. Оставляя въ сторонѣ ея религіозно-догматическую сторону и споры, которые были связаны съ этой послѣдней и ограничивая свое изложеніе лишь тѣмъ, что необходимо для историка соціальныхъ идей, мы должны сказать, что реформація есть дѣло пробудившагося религіознаго индивидуализма, это бунтъ противъ абсолютизма средневѣковой церкви во имя автономныхъ

суверенныхъ правъ религіозной личности. Лютеръ не признавалъ посредниковъ между Богомъ и отдѣльной человѣческой душой, онъ считалъ, что и безъ всякихъ посредниковъ пути къ небу открыты. Наибольшее значеніе имѣли нѣкоторыя основная положенія лютеранскаго ученія, прежде всего, ученіе о благодати и объ оправданіи одной вѣрою, но не дѣлами - пунктъ, гдѣ онъ разошелся съ католической церковью. Онъ считалъ человѣка искупленнымъ и облагодѣтельствованнымъ посредствомъ вѣры, и если человѣкъ безъ благодати, безъ дѣла искупленія и является грѣшнымъ и безсильнымъ, то искупленный человѣкъ является свободнымъ и можетъ развивать смѣло свои естественныя силы - въ этомъ смыслѣ онъ училъ о свободѣ христіанина „Ueber die Freiheit eines Christenmenschen". Въ связи съ этимъ ставится и отрицаніе церкви, отрицаніе монашества, церковнаго преданія и т.д. Въ этомъ смыслѣ между гуманизмомъ и реформаціей существуетъ несомнѣнно точка соприкосновенія, но въ то же время и значительное отличіе. Проф. Теобальдъ Циглеръ хорошо формулируетъ то и другое: „Итальянскому гуманизму, - говоритъ онъ, - человѣкъ интересенъ самъ по себѣ и природа цѣнна и прекрасна, какъ таковая; онъ, слѣдовательно, человѣченъ и натураленъ и, такъ какъ онъ опредѣляется этимъ въ противоположность церкви, то онъ обращается къ древности, гдѣ онъ находитъ именно это признаніе естественнаго человѣка и его гармоніи съ окружающей природой. Сущность этого гуманизма, такимъ образомъ, является естественной и человѣчной, эмпирической и вмѣстѣ субъективной". Гуманизмъ не только нападаетъ на іерархію, находящуюся въ состояніи духовнаго упадка, и составляетъ оппозицію монашеству, какъ чуждому и противоположному его жизнерадостному настроенію, но въ немъ „проявляется, - говоритъ проф. Циглеръ, въ другомъ мѣстѣ,- уже измѣнившееся настроеніе противъ религіи, противъ самого христіанства. Міръ былъ заново открытъ, поэтому гуманизмъ настроенъ болѣе свѣтски, нежели религіозно, потому что тогдашняя религія исключала отъ себя свѣтскую жизнь или ее деградировала. Нѣтъ ничего удивительнаго, если проявилось извѣстное равнодушіе и индеферентизмъ по отношенію къ положительной религіи". Лютеръ и реформація объединяются съ гуманизмомъ въ борьбѣ противъ папы и клира. „Но сродство между гуманизмомъ и реформаціей гораздо глубже,

интимнѣе. Если съ самого начала не занятія классическими языками составляли исходный и основной пунктъ гуманизма, но мысль и вѣра въ право собственной индивидуальности, освобожденіе субъекта отъ противоестественнаго ига и добровольныхъ узъ, новое открытіе собственнаго сердца, то въ этомъ Лютеръ идетъ рука объ руку съ гуманистами. Личное „я" („das Ich"), соотвѣтственно кооперативному свойству средневѣковья, и въ его отношеніи къ Богу есть лишь членъ корпораціи, - имѣя лишь таковое отношеніе черезъ принадлежность къ церкви, нуждался въ ней, какъ въ посредникѣ и необходимыхъ вратахъ ко спасенію. Напротивъ, Лютеръ находитъ единственное посредство между Богомъ и человѣкомъ въ самомъ человѣкѣ... Такимъ образомъ, въ религіозномъ отношеніи это есть освобожденіе субъекта, новое открытіе собственнаго сердца"

Итакъ, гуманизмъ и протестантизмъ въ этомъ являются союзниками. Подобно гуманизму Лютеръ создалъ „свѣтское христіанство", въ противоположность католицизму, его слова о себѣ: „Богъ послалъ насъ въ этотъ міръ, но не изъ этого міра" устанавливаютъ новую точку зрѣнія на мірскую дѣятельность.

Однако, сродство между гуманизмомъ и протестантизмомъ не помѣшало позднѣйшему антагонизму между ними, основанному на сознанной противоположности ихъ основъ - язычества и христіанства. „Вѣра, - продолжаетъ проф. Циглеръ, - возвращаетъ къ своему я, но что она тамъ находитъ? Нѣчто иное, чѣмъ гуманисты... Лютеръ говоритъ: „я человѣкъ, это есть болѣе высокое званіе, чѣмъ быть княземъ", но когда онъ прибавляетъ: „то, что я есть человѣкъ, устроилъ Богъ", то мы видимъ, что эта свобода, о которой говоритъ Лютеръ, относится не къ натуральному человѣку, но къ христіанину: самочинность (selbstmacht) есть данная Богомъ человѣку, самоувѣренность есть увѣренность въ спасеніи во Христѣ, содержаніе самосознанія не чисто гуманистическое, но религіозное. Такова разница между гуманизмомъ и реформаціей, здѣсь въ центрѣ лежитъ гуманистическій, тамъ религіозный идеалъ". „Наконецъ, еще одно - гуманизмъ оптимистиченъ: человѣкъ добръ, какъ таковой, натуральное есть тѣмъ самымъ оправданное, также и чувственное не есть зло. И въ этомъ Лютеръ, повидимому, присоединялся къ гуманизму, дуализмъ и монашество они поражаютъ однимъ и тѣмъ же орудіемъ.

но если мы вспомнимъ объ ученіи Лютера о грѣхѣ, необходимости благодати и servum arbitrium (несвобода воли), то замѣтимъ здѣсь рѣшительно пессимистическую черту: отчаяніе достигнуть блаженства собственными силами, отчаяніе безъ помощи писанія избавиться собственнымъ разумомъ есть основная сила его религіознаго чувства и настроенія, базисъ его религіознаго принципа, и онъ противорѣчитъ вполнѣ гуманистическому настроенію, которое ничего не знаетъ о грѣхѣ и не кается въ немъ и идетъ и находитъ источникъ истины, исходный пунктъ новой философіи въ собственномъ мышленіи". Такимъ образомъ, два противника появились у средневѣковой церкви, и тотъ и другой хотятъ признать права міра, свѣтской власти противъ опеки папской теократіи; но при этомъ они исходятъ изъ разныхъ настроеній, чувствъ, разныхъ міровоззрѣній. Такъ уже въ самомъ началѣ новаго времени, въ XV-XVI в., опредѣляются, какъ бы два историческихъ русла, два историческихъ пути. Одинъ путь - путь религіозно-идеалистическаго міровоззрѣнія и религіознаго индивидуализма, другой - путь гуманистически-натуралистическаго индивидуализма. Первое мы будемъ наблюдать въ разныхъ его измѣненіяхъ съ особенной яркостью въ исторіи Англіи; второй путь - это такъ называемое „просвѣщеніе", общую характеристику котораго я предполагаю сдѣлать еще сейчасъ, а съ дальнѣйшими плодами котораго придется намъ имѣть дѣло на протяженіи всего изученія. Познакомимся же сначала въ общихъ чертахъ съ отличительными признаками этихъ двухъ путей, съ двумя началами историческаго развитія и ихъ основными принципами, съ протестантизмомъ, на одной сторонѣ, съ просвѣтительствомъ - на другой. Конечно, исторія протестантизма не ограничивается только протестантскими странами, но значеніе его въ исторіи Европы переходитъ далеко за ихъ предѣлы, потому что для всей религіозной культуры постановка вопроса о значеніи папской теократіи уже существенно измѣнилась къ концу эпохи реформаціи.

ЛЮТЕРАНСТВО И РЕФОРМАЦІЯ; ИХЪ ЗНАЧЕНІЕ ДЛЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ.

Собственно въ протестантизмѣ различается два широкихъ русла, одно - въ духѣ Лютера, т.е. лютеранство, другое - такъ называемое реформаторство, въ которомъ развивается цѣлый рядъ сектъ, церквей и ученій. При большомъ сродствѣ между собой они имѣютъ и различіе. Что касается Лютера, то наибольшее здѣсь значеніе имѣетъ то, что „гражданская профессія, скромная дѣятельность въ домѣ и во дворѣ, въ предпріятіи", должности разсматриваются не какъ отвлекающее отъ неба занятіе, но дѣйствительно духовное занятіе. Лютеръ „возвѣстилъ свободу и отвѣтственность трудящагося. Онъ разъединилъ различныя области труда и тѣмъ далъ имъ надлежащее освѣщеніе. Онъ, далѣе, возстановилъ въ надлежащемъ значеніи всякій профессіональный трудъ, въ томъ числѣ и научный". (Гарнакъ). „Основная мысль Лютера, - говоритъ другой изслѣдователь ренессанса и реформаціи - Готгейнъ, - есть строгое раздѣленіе свѣтскаго и мірского". Лютеръ протестуетъ противъ революціоннаго истолкованія ученія о христіанской свободѣ. „Эмансипація государства и народнаго хозяйства отъ вліянія церкви составляетъ существенную часть жизненной работы Лютера. Онъ дѣлалъ это въ интересахъ церкви, а не государства. Ибо въ господствѣ церкви въ этихъ областяхъ, чуждыхъ ея существу, онъ видѣлъ препятствіе для религіи"... „Особаго предпочтенія къ опредѣленной государственной формѣ Лютеръ не имѣлъ, онъ рѣдко входитъ въ эти вопросы и хвалитъ различныя, только къ демократіямъ, гдѣ правитъ „Herr omnes" имѣетъ онъ рѣшительное отвращеніе".

Изъ новѣйшихъ изслѣдователей реформаціи выдается въ особенности проф. Максъ Веберъ, въ которомъ удивительная ученость счастливо сочетается съ блестящимъ остроуміемъ и талантливостью мысли. Онъ особенно внимательно останавливается на значеніи, которое имѣла протестантская мысль для экономическаго развитія и въ частности для капитализма, вырабатывая новую личность, новый характеръ, новый психологическій типъ. Что касается въ частности Лютера, то Веберъ обращалъ вниманіе на то

что въ нѣмецкомъ языкѣ понятіе „Beruf" въ современномъ смы - слѣ появляется впервые въ лютеровскомъ переводѣ Библіи и по своему смыслу однородно съ англійскимъ словомъ „Calling". Понятіе „Beruf" заключаетъ въ себѣ идею объ извѣстномъ признаніи въ данной отрасли свѣтской дѣятельности. И не только слова, но и мысль эта является для западной исторіи по крайней мѣрѣ новой и составляетъ продуктъ реформаціи. Безусловно новымъ является здѣсь оцѣнка гражданскаго долга, какъ высшаго содержанія жизни и какъ религіозной обязанности. Благодаря этому вырабатывается новая нравственная квалификація мірской дѣятельности, хозяйственной и политической дѣятельности, ко - торой не было въ средневѣковомъ міровоззрѣніи. Своимъ отдѣленіемъ религіи и государства Лютеръ создаетъ также эмансипацію государства, самостоятельное развитіе государственныхъ функ - цій, которое стѣснено было средневѣковой теократіей. Однако самъ Лютеръ является въ значительной степени, многими своими сторонами, склоннымъ къ пассивности и традиціонализму, извѣстному хозяйственному консерватизму. Въ послѣднемъ его укрѣпили особенно крестьянскія войны, коммунистическія движенія реформаціи, рѣшительно оттолкнувшія его въ сторону охранительныхъ началъ.

Изъ другихъ реформаторовъ, его современниковъ, прежде всего долженъ быть названъ Кальвинъ, который занимаетъ особое мѣсто, играетъ совершенно исключительную роль въ исторіи реформаціи. Если Лютеръ стремился отдѣлить религію и мірскую жизнь, ихъ обособить, сдѣлать ихъ самостоятельными, то, напротивъ, Кальвинъ стремился въ результатѣ своей дѣятельности возсоздать средневѣковое государство на новыхъ основаніяхъ. Онъ являлся послѣдователемъ той же идеи, которую нѣсколько десятилѣтій тому назадъ проводилъ во Флоренціи Савонаролла. Кальвинъ, какъ извѣстно, центромъ своей дѣятельности избралъ Женеву. Онъ считалъ свою миссію здѣсь непосредственно дѣломъ Бога и для ея выполненія примѣнимыми законы Ветхаго Завѣта объ уничтоженіи врага. Когда Кальвинъ получилъ вліяніе въ Женевѣ, то онъ свои принципы провелъ въ жизнь посредствомъ ряда законодательныхъ институтовъ. Женева въ это время была мѣстомъ, куда стекались эмигранты подъ вліяніемъ религіозныхъ гоненій изъ разныхъ странъ. Ложно понятое лютеранское ученіе о свободѣ при -

водило къ распущенности, извѣстному нравственному упадку, который господствовалъ въ то время, когда получилъ вліяніе Кальвинъ. Кальвинъ учредилъ консисторію, во главѣ которой стоялъ онъ самъ и которая составляла такъ называемые ордонансы, предусматривавшіе не только свѣтскіе, но и духовныя преступленія, преступленія противъ нравственности. При помощи консисторіи и ордонансовъ былъ учрежденъ въ Женевѣ какъ бы всеобщій монастырь съ самымъ строгимъ уставомъ. Эта законодательная коллегія-консисторія въ нѣкоторыхъ случаяхъ получала особыя полномочія, дававшія ей право наказанія, даже смертной казни и дѣйствительно примѣняла самыя суровыя и жестокія мѣры по отношенію къ своимъ ослушникамъ.

Своимъ суровымъ управленіемъ Кальвинъ добился того, что въ санитарномъ и экономическомъ отношеніяхъ Женева стала на высокую степень развитія. Вообще этика реформатская отличается отъ этики лютеранской тѣмъ, что въ ней гораздо большее значеніе получаютъ мотивы хозяйственной и политической жизни.

Это вліяніе реформатской этики сказывается въ томъ, что кальвинизмъ именно создалъ такую духовную школу, изъ которой вышли затѣмъ дѣятели капитализма, дѣятели гражданскихъ войнъ, наиболѣе крупные энергичные характеры XVI - XVIII вв. Выработка ихъ состоитъ въ связи съ основнымъ догматомъ кальвинизма, который является, какъ извѣстно, ученіемъ о предопредѣленіи. На основаніи текстовъ ап. Павла, Кальвинъ учитъ, что человѣкъ своими силами не можетъ имѣть никакой надежды и никакой возможности спасенія, и если онъ можетъ спастись, то только благодаря тому, что такъ угодно было Творцу, неизмѣннымъ актомъ своей воли предъизбравшимъ его напередъ. Это ученіе способно, казалось бы, создавать самое мрачное и пессимистическое настроеніе, между тѣмъ оно въ противоположность тому вырабатывало наиболѣе желѣзные и стойкіе характеры. Достаточно назвать имя пуританъ для того, чтобы вызвать въ воображеніи желѣзные, непреклонные типы. Объясненіе это заключается въ томъ что догматъ о предопредѣленіи получилъ своеобразное истолкованіе. Люди спасаются только предопредѣленіемъ, но никому не открыто, кто предъизбранъ и потому величайшій грѣхъ не считать себя предъизбраннымъ. Но какъ убѣдиться въ своей предъизбранности? Убѣдиться въ этомъ можно толь-

ко наблюдая себя въ дѣйствіи, т.е. наблюдать себя по своимъ поступкамъ. Такимъ образомъ, создается своеобразная этика, своеобразный идеалъ, по своему не менѣе сильный, чѣмъ церковный средневѣковый.

КАЛЬВИНИСТИЧЕСКАЯ ДОГМА И ЕЯ ЗНАЧЕНІЕ.

Я еще остановлюсь нѣсколько на характеристикѣ того значенія для выработки современной личности, которое имѣлъ кальвинистическій догматъ о предопредѣленіи въ реформатскихъ странахъ (опираясь, главнымъ образомъ, на упомянутаго уже мною новѣйшаго изслѣдователя реформаціи Макса Вебера).

Догматъ о предопредѣленіи, которое напередъ, извѣчно рѣшаетъ судьбу личности, такъ что никто не можетъ ей помочь, для слѣдующаго этому догмату выражается чувствомъ глубокаго внутренняго уединенія. Индивидуумъ чувствуетъ себя брошеннымъ во вселенную, при чемъ никто не можетъ ему помочь и никто не можетъ повліять на его судьбу. Такое настроеніе вызываетъ нѣсколько пессимистически окрашенный индивидуализмъ, но въ то же время изъ него проистекаетъ, подъ давленіемъ этой внутренней уединенности, особый складъ характера, привычка слѣдить за собою, щупать себѣ пульсъ, чтобы опредѣлить свое предызбраніе. Міръ, съ точки зрѣнія кальвинизма, предназначенъ не для самоутвержденія личности, судьба которой извѣчно предопредѣлена, а для того, чтобы служить самовозвеличенію Бога, „христіанинъ существуетъ, чтобы славу Божію въ мірѣ увеличивать чрезъ исполненіе заповѣдей". И это исполненіе заповѣдей, эта дѣятельность, которой хочетъ Богъ - есть дѣятельность соціальная; соціальная организація жизни должна быть сообразна съ заповѣдями и установленія ея должны отвѣчать этой цѣли. Поэтому соціальная работа кальвинистовъ въ мірѣ есть работа не для себя, а для славы Божіей. Тотъ же характеръ носитъ у нихъ и профессіональная работа

Я упомянулъ уже, что у Лютера мы находимъ понятіе профессіональной дѣятельности, основанной на раздѣленіи труда и проистекающей изъ любви къ ближнимъ. Но то, что у Лютера пробивается лишь въ видѣ робкихъ и несмѣлыхъ зачатковъ, то у

кальвинистовъ является исходной точкой ихъ этики. Любовь къ ближнимъ проявляется прежде всего въ исполненіи возложенной на человѣка профессіональной задачи, которая благодаря этому принимаетъ своеобразный вещно-безличный характеръ. Хотя избранность или неизбранность нельзя узнать ни по какимъ внѣшнимъ признакамъ, ни даже по субъективнымъ переживаніямъ, однако остается въ представленіи кальвиниста одно незыблемымъ, именно увѣренность въ общую возможность спасенія. Съ одной стороны, почитается обязанностью считать самого себя во всякомъ случаѣ избраннымъ и отгонять всякія сомнѣнія въ этомъ, какъ дьявольское навожденіе, а съ другой - эта же потребность считать себя избраннымъ вырабатываетъ ту психическую самоувѣренность „святыхъ", которую мы встрѣчаемъ среди остальныхъ пуританскихъ купцовъ исторіи героическаго періода капитализма, а въ отдѣльныхъ экземплярахъ и до настоящаго времени. И для самосовершенствованія, для выработки этой самоувѣренности кальвинистамъ предлагается неустанный профессіональный трудъ, трудъ и трудъ. Онъ, и только онъ одинъ, отгоняетъ религіозныя сомнѣнія и даетъ увѣренность въ спасеніи. Эта черта кальвинизма и объясняетъ, почему въ исторія развитія капитализма кальвинистическая діаспора, т.е. разсѣянные по разнымъ странамъ кальвинисты играютъ такую выдающуюся, такую исключительную роль. Эта психологическая выработка характера, которой отличаются кальвинисты, эта самоувѣренность и послужила психологическимъ фономъ воззрѣнія, выразившагося въ сложившейся въ средніе вѣка поговоркѣ, что „еретичество покровительствуетъ капитализму".

Если мы будемъ сравнивать отличительныя черты реформаціонной этики съ этикой средневѣковаго аскетизма, то увидимъ извѣстное сходство и различіе. Кальвинисты вырабатываютъ методически опредѣленный образъ жизни, слагающійся не изъ порывовъ чувствъ и настроеній, какъ это свойственно особенно нашей славянской натурѣ и русской жизни въ частности, но опредѣляемой желѣзной неумолимой логикой. Слова: методистъ, методизмъ, методическій употребляется не только въ примѣненіи къ сектѣ „методистовъ" но и въ примѣненіи къ строю жизни своего реформаторства. Въ средніе вѣка методически регулировалась только жизнь монашествующихъ, отъ нихъ только требовалось провѣрять каждый свой шагъ передъ своей религіозной совѣстью; жизнь была въ

значительной мѣрѣ предоставлена стихіямъ, случайностямъ, настроеніямъ. Для кальвиниста нѣтъ различія между монахомъ и міряниномъ. Въ этомъ смыслѣ методически живущимъ человѣкомъ въ средніе вѣка былъ только монахъ. Задача этихъ отдѣльныхъ личностей, уходившихъ отъ мірской повседневной жизни, и состояла въ томъ, чтобы превзойти эту повседневную мірскую нравственность, стать выше ея. Это раздѣленіе между монастыремъ и міромъ въ протестантскихъ странахъ было устранено Лютеромъ. Кальвинистическая аскеза ставитъ себѣ цѣлью создать изъ мірской повседневной жизни планомѣрную методическую дѣятельность. И тѣ странныя аскетическія натуры, которыя отдавали монашеству своихъ лучшихъ представителей, были принуждены теперь слѣдовать этому идеалу въ предѣлахъ мірской повседневной жизни. Кальвинизмъ вводитъ монастырь въ міръ. Идеалъ свой онъ видѣлъ въ свѣтскомъ аскетизмѣ и укрѣплялъ свою этику на ученіи о предопредѣленіи. Вмѣсто духовной аристократіи монашества выдвигалась духовная аристократія избранныхъ Богомъ, отъ вѣчности святыхъ въ этомъ мірѣ, аристократія, которая неспособна согрѣшить. Она въ силу своей предъизбранности отдѣлена отъ другой, отъ вѣка осужденной части человѣчества, отдѣлена принципіально непроходимой пропастью, болѣе непроходимой, чѣмъ та, которая отдѣляла монаха отъ міра. Такимъ образомъ кальвинизмъ создалъ аскетизмъ внутримірской (innerweltlich), который регулировалъ весь распорядокъ жизни. При этомъ нормой, регулирующей жизнь, является Библія. Для кальвинистовъ особенно характерна библіократія - какъ можно охарактеризовать это направленіе въ противоположность іерократіи среднихъ вѣковъ. Ветхій Завѣтъ, который кальвинисты почитали наравнѣ съ Новымъ - является какъ бы положительнымъ закономъ, положительной нормой, велѣніемъ жизненной мудрости. Любимымъ чтеніемъ ихъ были „Притчи" Соломона и вообще мѣста разсудочно-практическаго характера. За такое отношеніе къ Ветхому Завѣту англійскихъ пуританъ зовутъ иногда англійскими гебраистами.

Эта особенность кальвинистическаго благочестія въ исторіи развитія экономической жизни имѣетъ то значеніе, что она вырабатывала наиболѣе приспособленные психологически типы

первоначальныхъ пiонеровъ капитализма. Съ полной силой эта аскеза обращается не противъ накопленiя богатства, какъ монашеская средневѣковая, но противъ одного - противъ безпечнаго пользованiя жизнью и тѣмъ, что она можетъ дать.

Недовѣрчиво и часто враждебно отношенiе кальвинизма къ культурнымъ благамъ, не имѣющимъ высшей религiозной цѣнности. Что касается чувственной культуры, направленной къ удовлетворенiю потребностей, къ роскоши, то здѣсь пуританскiй аскетизмъ наложилъ печать на жизнь всей старой Англiи.

Пуритане отрицали матерiальную эстетику и въ частности это сказалось въ костюмахъ. Та тенденцiя къ однообразiю формъ жизни, которая характеризуетъ массовое капиталистическое производство, основанное на однообразiи потребностей, на однообразiи спроса, имѣетъ идейную основу въ этомъ кальвинистическомъ настроенiи. Допущенiю радостей или развлеченiй всегда ставятся здѣсь границы - они не должны ничего стоить человѣку. Человѣкъ есть лишь управляющiй естественными благами, которыя вручаются ему милостью Божiей,онъ долженъ дать отчетъ въ каждой песчинкѣ даннаго ему богатства. Мысль о существованiи обязанности человѣка по отношенiю къ ввѣренному ему имуществу, о которомъ онъ печется, какъ служащiй, какъ управитель или просто, наконецъ, какъ машина для прiобрѣтенiя, всей своей тяжестью ложится на жизнь.Чѣмъ больше имущество, тѣмъ тяжелѣе отвѣтственность за него; богатство обязываетъ - такое настроенiе господствовало въ пуританизмѣ. Внутримiрской протестантскiй аскетизмъ, какъ называетъ это Максъ Веберъ, имѣетъ, между прочимъ, и то послѣдствiе, что имъ ограничивается, связывается потребленiе. Но связывая потребленiе оно освобождаетъ накопленiе имуществъ отъ узъ средневѣковой этики, потому что средневѣковая этика относилась отрицательно къ стремленiю прiобрѣтенiя богатствъ. Напротивъ, протестантская, въ частности кальвинистическая реформатская этика, считаетъ обязаннымъ работать въ томъ положенiи, въ какое онъ поставленъ и, если онъ обладаетъ какимъ нибудь богатствомъ, если онъ капиталистъ, то онъ имѣетъ обязанности передъ этимъ своимъ капиталомъ. Не ради роскоши, не ради потребностей своихъ долженъ онъ увеличивать этотъ капиталъ, а просто ради накопленiя. Такимъ образомъ, если переве-

сти на экономическій языкъ, то потребность капитала къ накопленію получаетъ здѣсь этическо-религіозный базисъ и оправданіе. Профессоръ Шульце-Геверницъ, одинъ изъ лучшихъ знатоковъ развитія Англіи въ новое время, дѣлаетъ мѣткую характеристику этой черты пуританскаго міровоззрѣнія: „Купецъ, сидящій за конторкой, заполняетъ мѣсто, къ которому Богъ приставилъ именно его, а не кого либо другого, онъ можетъ чувствовать себя, какъ небольшое и однако важное колесцо въ удивительномъ дѣлѣ экономическаго космоса, который, какъ и небесный космосъ, возвѣщаетъ славу Божію. Но пуританинъ обращается вмѣстѣ съ тѣмъ и къ внѣшней жизни, дѣйствуя политически. Тотъ купецъ за своей конторкой служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и интересамъ британскаго могущества; если онъ занимается морской торговлей и занимаетъ матросовъ, онъ полагаетъ основу для англійскаго военнаго флота въ защиту протестантизма".

На основаніи сказаннаго становится понятнымъ, въ какой связи англійскій пуританизмъ находится къ политикѣ меркантилизма, которой слѣдуетъ государство на начальныхъ стадіяхъ развитія своего капиталистическаго производства. Не одни только грубо эгоистическіе мотивы опредѣляютъ эту политику, но и убѣжденіе въ своемъ національномъ предъизбраніи, мессіанизмѣ, позволяющее не стѣсняться въ средствахъ ради упроченія національнаго величія.

ДУХЪ ЭПОХИ ПРОСВѢЩЕНІЯ. ЕЯ ФАКТОРЫ.

Я указывалъ уже, что два настроенія опредѣляютъ идеи эпохи возрожденія и по двумъ духовнымъ русламъ они направляются. Одно русло - религіозный индивидуализмъ, опредѣленнѣе - протестантизмъ, реформація съ обратнымъ ея вліяніемъ на католическую церковь, а другое русло - гуманистическій индивидуализмъ, связанный съ реставраціей классической древности, русло, въ философско-исторической литературѣ имѣющее названіе „просвѣщенія", иначе „просвѣтительства" - „Aufklärung".

Просвѣтителство есть начало, а вмѣстѣ и основа собственно новаго періода европейской культурной исторіи въ

противоположность господствовавшей до того времени культурѣ, развивавшейся подъ опекой церкви и церковной теологіи среднихъ вѣковъ. Просвѣтительство не есть въ этомъ смыслѣ исключительно или преимущественно научное движеніе, это есть перемѣна историческаго самочувствія, культурный переворотъ во всѣхъ важнѣйшихъ областяхъ, переворотъ, который сопровождается вмѣстѣ съ тѣмъ измѣненіемъ всѣхъ мірових условій и полнымъ переворотомъ европейской политики. Внѣшнимъ симптомомъ этого переворота является перенесеніе политическаго центра тяжести съ юга на сѣверъ.

Основы просвѣщенія закладываются ранѣе, въ XVII в., или даже еще ранѣе, въ эпоху ренессанса, расцвѣтъ просвѣтительства падаетъ на XVIII в. Относительный упадокъ его или во всякомъ случаѣ кризисъ относится къ XIX-XX вѣкамъ. Наше время до такой степени еще стоитъ подъ вліяніемъ эпохи просвѣтительства, настолько имъ захвачено, что намъ трудно говорить о немъ, какъ о прошломъ; намъ приходится имѣть дѣло съ его хорошими и плохими сторонами и эпоха эта является еще и нашимъ настоящимъ. Общая тенденція эпохи просвѣтительства по характеристикѣ одного нѣмецкаго ученаго Трельча состоитъ въ томъ, что она стремится дать объясненіе міру на основаніи естественнаго познанія, естественныхъ данныхъ, въ насъ находящихся, слѣдовательно, въ противоположность пониманію предыдущей исторической эпохи, при чемъ это раціоналистическое познаніе сущаго посредствомъ разума имѣетъ цѣлый рядъ общепризнанныхъ задачъ и цѣлей. Того и другого эпоха просвѣтительства стремится достигнуть путемъ разсудочнаго мышленія, и отличительной чертой этого направленія является разсудочность и утилитаризмъ. Если искать какого нибудь Schlagwort для характеристики этой эпохи, т.е. слова, которое бы выражало духъ эпохи, то мы всегда думали, что такой формулой, этимъ Schlagwort является знаменитая формула философа Декарта „Cogito ergo sum", т.е. „я мыслю, слѣдовательно, существую". Отличительнымъ признакомъ бытія, главнымъ доказательствомъ нашего существованія, основнымъ проявленіемъ жизни эта эпоха считаетъ мышленіе, понимая его притомъ не въ смыслѣ мышленія философскаго разума, а, главнымъ образомъ, въ смыслѣ практической разсудочности. Если средневѣковая эпоха

могла вмѣстѣ съ Тертулліаномъ сказать: „Credo quia absurdum“, т.е. „Вѣрю, потому что нелѣпо“, т.е. хотя и не могу доказать, и чувствовала, что главное проявленіе жизни есть вѣра; если эпоха перваго христіанства могла говорить: „я люблю, слѣдовательно я существую“, то новая эпоха устами Декарта говоритъ о себѣ: „cogito ergo sum“. Эта формула находитъ себѣ примѣненіе въ разныхъ областяхъ жизни, напримѣръ, въ политикѣ руководящимъ принципомъ постепенно становится государственный разумъ, государственная цѣлесообразность. Другими словами это значитъ, что государство почувствовало себя автономнымъ началомъ жизни и стряхнуло съ себя то иго, которое несло оно въ средніе вѣка. Отдѣленіе государственныхъ интересовъ и церковныхъ совершается, съ одной стороны, на почвѣ реформаціи и идей Лютера, съ другой стороны, на почвѣ развитія той государственной и правовой мысли, въ которой вырабатывается новѣйшее понятіе о государствѣ. Сначала развиваются идеи естественнаго права и общественнаго договора, а затѣмъ уже новѣйшія государственныя теоріи, которыя излагаются въ наукѣ государственнаго права.

Не только въ политикѣ, но и въ хозяйственной жизни произошло такое отъединеніе, такое выдѣленіе этихъ сторонъ исторической жизни въ самостоятельныя области, какого не знали средніе вѣка. Это стоитъ прежде всего въ связи съ развитіемъ самого народнаго хозяйства, съ развитіемъ промышленности и техники капитализма. Само хозяйство приняло колоссальные размѣры и выступило дѣйствительно, какъ самостоятельное жизненное начало. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно, какъ таковое, и осознано современнымъ человѣчествомъ. Хозяйство теперь есть уже не средство для аскетизма, не внѣшняя форма, сама по себѣ довольно безразличная для упражненія воли въ аскетическихъ мотивахъ, для современнаго человѣчества хозяйство является самоопредѣляющимся и притомъ могущественно опредѣляющимъ жизнь началомъ.

Затѣмъ, что касается общаго настроенія и міровоззрѣнія эпохи просвѣтительства, то въ противоположность средневѣковой и даже реформаціонной эпохѣ, отчасти подъ впечатлѣніемъ инквизиціи, реформаціонныхъ войнъ и раздоровъ, развивается настроеніе религіознаго индифферентизма и религіозной терпимости. Съ одной стороны, идеи терпимости развиваются въ свя-

зи съ общимъ ростомъ религіознаго индифферентизма, съ другой - въ связи съ измѣнившимся настроеніемъ, а также и вѣроученіемъ протестантстаго міра. Возрождаются стоическія идеи естественнаго права; вмѣсто каноническаго права или права теократическаго признается право, связанное съ человѣкомъ, какъ таковымъ, право неотчуждаемое, неразрушаемое. Затѣмъ въ области религіозной мысли, начиная съ XVII, особенно въ XVIII вѣкѣ, появляется ученіе такъ называемой естественной религіи.

Такимъ образомъ, въ противоположность ученію церкви объ откровеніи, какъ единственномъ источникѣ религіи, здѣсь основывается ученіе естественной религіи, основы которой заложены въ самомъ человѣкѣ. Съ ученіемъ о естественной религіи связано и ученіе о естественной морали, основанной на различіи закона божества, „lois divines", и закона природнаго. Другими словами, происходитъ секуляризація морали, а затѣмъ и всѣхъ сторонъ жизни. Въ дальнѣйшемъ развитіи эта секуляризація приводитъ уже къ развитію ученій, которыя пытаются свести мораль на естественныя отношенія людей, на интересы, на пользу, развивается ученіе утилитаризма, экономическаго матеріализма и т.д. Это лишь дальнѣйшія стадіи развитія того направленія, которое зарождается въ ренессансѣ и развивается въ теченіе эпохи просвѣтительства.

Въ настроеніи эпохи просвѣтительства огромную роль играетъ развитіе естествознанія. Повидимому, нѣтъ непосредственной связи между колоссальными успѣхами теоретическаго и прикладного естествознанія и этимъ раціоналистическимъ настроеніемъ. Однако связь эта заключается въ томъ, что развитіемъ естествознанія создается фундаментъ для механическаго міропониманія, т.е. того міропониманія, по которому космосъ представляетъ собой цѣпь причинъ и слѣдствій механическаго характера и можетъ получить до конца механическое объясненіе. Матеріалистическое основаніе, слѣдовательно, исключаетъ творческую, супранатуральную, сверхприродную энергію, вовсе исключаетъ творца. Само собой разумѣется, здѣсь не мѣсто разбирать, насколько состоятельно механическое міропониманіе, - объ этомъ спорятъ и будутъ спорить философы, - но нельзя также не указать, что сами естествоиспытатели далеко не всѣ повинны въ механическомъ міропониманіи: можно назвать цѣлый рядъ крупныхъ есте-

ствоиспытателей, которые были его ярыми противниками. Однако, хотя философски естественныя науки сами собой вовсе не приводятъ къ механическому міропониманію, но практически - для настроенія времени, для популярнаго, скажу даже вульгарнаго, употребленія - развитіе естествознанія стало равносильно распространенію механическаго міропониманія. Идеаломъ мышленія стало механическое познаніе. Прежній антропоцентризмъ, докоперниковская астрономія и другія построенія средневѣковыхъ изслѣдователей, съ ростомъ естествознанія уступили мѣсто строго научной мысли. Развитіе естествознанія и развитіе техники производили, производятъ, - и, вѣроятно, будутъ производить, - огромное подавляющее и ошеломляющее впечатлѣніе на умы и души людей, начиная съ XVIII вѣка и до нашихъ дней. Но на настроеніе нашихъ дней вліяетъ не только развитіе естественно-исторической мысли, но и всеміро-исторической. Въ числѣ другихъ наукъ, которыя заставили человѣка измѣнить свое отношеніе къ себѣ, слѣдуетъ назвать всемірную исторію. Въ средніе вѣка, какъ я указалъ, исторія была приспособлена къ потребностямъ церковнаго ученія и, кромѣ того, долгое время была какъ бы антикварной наукой, собирательницей древностей, или же внѣшнихъ событій, вродѣ войнъ или политическихъ отношеній. Съ развитіемъ своимъ исторія все болѣе и болѣе становится наукой универсальной, философской, общечеловѣческой. Ея вліяніе на умы и души становится все больше. Въ этомъ отношеніи она дѣлитъ свое вліяніе съ философіей.

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ТИПЫ.

Наблюдая исторію соціальныхъ идей мы не можемъ не различать въ ней разныхъ культурно-національныхъ типовъ. Одного общаго русла, одного общаго типа соціальнаго мышленія и культурной жизни или вовсе не существуетъ, или существуетъ только въ самомъ общемъ смыслѣ. Конечно, разные культурные организмы, существующіе въ одну и ту же эпоху, подъ однимъ и тѣмъ же историческимъ вліяніемъ, отражаютъ это вліяніе, пріобрѣтаютъ извѣстныя общія черты, однако отнюдь не теряя своихъ отличій, ибо, кромѣ настоящаго, какъ въ жизни отдѣльнаго

лица, такъ и въ жизни народа, огромное вліяніе имѣетъ ихъ прошлое. А эта прошлая исторія складывается, конечно, своеобразно для каждаго народа.

Историческое изученіе стремится къ возможной конкретности, оно ставитъ себѣ задачей изучать явленія не въ ихъ отвлеченныхъ и абстрактныхъ чертахъ, а въ ихъ конкретной сложности, въ ихъ исторической индивидуальности. И если изучать такимъ образомъ, то придется напередъ сказать, что исторія не повторяется и, при большомъ сходствѣ, развитіе каждаго народа представляетъ значительныя отличія. Изученіе этихъ національно-культурныхъ типовъ соціальной мысли убѣждаетъ насъ между прочимъ, что два основныхъ русла, которые мы намѣтили при переходѣ отъ среднихъ вѣковъ къ новому времени, - развитія религіознаго индивидуализма въ реформаціи и свѣтскій гуманизмъ просвѣтительства - сохраняются, но въ разномъ соотношеніи и эта разница кладетъ свою печать на духовную индивидуальность народовъ.

Для Англіи преобладающимъ русломъ надолго остаются еще вліянія реформаціи и сравнительно слабое настроеніе просвѣтительства, въ Германіи, въ особенности же во Франціи, опредѣленно преобладаетъ просвѣтительство. И основаніе этому слѣдуетъ искать въ исторіи обѣихъ странъ.

АНГЛІЯ. СОЕДИНЕНІЕ ЗДѢСЬ РЕФОРМАЦІИ И РЕВОЛЮЦІИ.

Обращаясь къ Англіи, мы не можемъ не остановиться передъ основнымъ фактомъ ея исторіи - именно особымъ характеромъ англійской революціи. Въ отличіе отъ великой французской революціи и затѣмъ дальнѣйшихъ французскихъ революцій, въ отличіе отъ многихъ революцій Европы, которыя были пережиты подъ настроеніемъ эпохи просвѣтительства и на знамени своемъ писавшіе девизы просвѣтительства, англійская революція была пережита подъ величайшимъ религіознымъ подъемомъ. Реформація Англіи совпала съ революціей и тѣ религіозныя волны, которыя повсюду несла съ собой реформація, оказались для Англіи вмѣстѣ съ тѣмъ волнами революціонными.

Начиная съ Декарта, философія, - въ лицѣ, главнымъ образомъ, германскихъ философовъ, но также благодаря англійскимъ, французскимъ и голландскимъ, - обнаруживаетъ такой успѣхъ, котораго она не дѣлала со времени Платона и Аристотеля. Съ одной стороны, возрождается изученіе древней философіи, благодаря историческому изученію, а, съ другой стороны, создается рядъ философскихъ системъ, отчасти связанныхъ между собой генетически непрерывнымъ развитіемъ, а отчасти взаимно исключающихъ другъ друга, но имѣющихъ тотъ общій характеръ, что всѣ онѣ суть произведенія человѣческаго разума, всѣ онѣ суть исканія человѣческой мысли, усилія человѣческаго разума, чтобы найти дорогу къ истинѣ. Изъ перекрещивающагося вліянія различныхъ философскихъ школъ и создается собственно философія просвѣщенія, эклектическая и популярная. Чѣмъ дальше, тѣмъ больше эта философія просвѣщенія принимаетъ матеріалистическій характеръ; и, начиная съ XVIII вѣка, - который далъ этому матеріалистическому міровоззрѣнію законченное для своего времени выраженіе въ знаменитой энциклопедіи и твореніяхъ философовъ-матеріалистовъ, матеріалистическая философія становится философіей просвѣтительства по преимуществу. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что кризисъ матеріалистической философіи, насколько онъ обозначился въ общей философіи въ новѣйшее время, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и кризисъ просвѣтительной философіи.

Но не только философія получаетъ большое значеніе въ жизни, развивается и свѣтская литература, которая составляетъ теперь естественную атмосферу современнаго человѣка, развивается сначала въ Англіи (Шекспиръ), затѣмъ во Франціи и Германіи, затѣмъ во всемъ цивилизованномъ мірѣ. Рядомъ съ философіей и литературой развивается и наша наука - политическая экономія. Повивальной бабкой является эпоха возрожденія, реформація и просвѣтительство. Основное философское вліяніе, которое оказывается на политическую экономію при ея зарожденіи, - какъ намъ въ этомъ придется неоднократно убѣждаться въ дальнѣйшемъ, - есть вліяніе философіи просвѣтительства, въ той или другой формѣ. Это соединеніе реформаціи и революціи, религіознаго и революціоннаго движенія положило свою печать на духовное развитіе Англіи и до нашихъ дней. Въ виду того значенія, которое имѣетъ эта политическая и духовная революція для

развитія Англіи, я считаю необходимымъ познакомить васъ съ основными моментами ея исторіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и съ религіозно-демократическимъ и религіозно-соціальными теченіями, которыя имѣли мѣсто въ Англіи. Первые шаги реформаціи въ Англіи были сдѣланы при Генрихѣ VIII и упрочились затѣмъ при Елизаветѣ отдѣленіемъ англійской церкви отъ римской съ самостоятельнымъ епископомъ, независимымъ отъ папскаго престола. Представителемъ этой церкви, ея главой, былъ объявленъ король. Епископальная церковь была, съ одной стороны, національной, такъ какъ имѣла главой короля, а, съ другой стороны, она была протестантской, поскольку она входила въ общее протестантское движеніе противъ римскаго престола. Отличительной ея особенностью было то, что эта реформація, отторгая англійскую церковь отъ Рима, не была народной реформаціей, она была дѣломъ рукъ короля; это была борьба двухъ властей - римской и оксфордской, въ которой побѣдила оксфордская. Эта реформація принесла расширеніе правъ короля, сдѣлавъ его главой не только свѣтскимъ, но и церковнымъ.

Поэтому очевидно, что если вообще реформаціонное движеніе въ Англіи и было неизбѣжно, то оно не могло ограничиться этимъ отторженіемъ отъ Рима, и несомнѣнно королевская реформація должна была уступить мѣсто реформаціи народной. Это и произошло въ реформаціонномъ движеніи, имѣющемъ общее названіе пуританскаго или индепендентскаго движенія, вызваннаго сектами, отдѣлившимися отъ церкви.

Наибольшее вліяніе оказали на континентальную реформацію ученія Лютера и Цвингли, на англійскую же оказало большее вліяніе ученіе Кальвина. Это обусловливается тѣмъ, что въ Англію направилась масса бѣглецовъ, спасаясь отъ религіозныхъ преслѣдованій, больше всего кальвинистовъ. Англичане, вступая съ ними въ непосредственныя сношенія, подпадали ихъ вліянію. Подъ вліяніемъ кальвинизма и произошло первое національно-реформаціонное движеніе въ Англіи, выразившееся въ образованіи пресвитеріанской секты въ Шотландіи, которая отличалась отъ епископальной церкви тѣмъ, что не признавала епископата, ограничиваясь выборными пресвитерами (отсюда и названіе). Но на этомъ не остановилось реформаціонное движеніе. Скоро обнаружилось, что пресвитеріанство не удовлетворяетъ всѣхъ и, кромѣ

того, оно и само въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи усвоило нѣкоторыя черты, сближающія его не только съ епископальной, но даже съ католической церковью. Разница, заключавшаяся въ отсутствіи епископовъ, оказалась не столь велика, чтобы устранить возможность такого сближенія. Реформація пошла дальше и новыя секты получили общее названіе индепендентовъ, независимыхъ. Индепенденты объявляли полную независимость каждаго отдѣльнаго религіознаго сознанія, узаконяя, такимъ образомъ, церковный аморфизмъ, анархическій индивидуализмъ. Несмотря на это, такъ какъ отдѣльный индивидуумъ не можетъ все же остаться внѣ общенія съ другими, они соединяются въ такъ называемыя конгрегаціи, поэтому они носятъ названіе также конгрегаціоналистовъ. Основныя требованія индепендентовъ въ эту раннюю эпоху ихъ исторіи таковы: 1) автономія каждой общины, 2) прекращеніе связи между государствомъ и церковью, 3) независимость всѣхъ общинъ отъ всякаго вмѣшательства извнѣ.

Что касается ученія индепендентовъ, то оно представляетъ различные оттѣнки, которые были также различны, какъ различны объединяемые нами въ теперешнемъ понятіи „сектантства". Но общимъ признакомъ всѣхъ этихъ индепендентскихъ сектъ было то, что онѣ отразили въ себѣ сильное вліяніе кальвинистическаго настроенія, къ этому присоединялось еще ихъ отрицаніе іерархіи и опредѣленнаго культа. Названіе пуританъ индепенденты получили за свой суровый образъ жизни и суровыя требованія, которыя они предъявляли къ своимъ членамъ. Такимъ образомъ, у епископальной церкви образовались серьезные противники въ лицѣ индепендентовъ. При этомъ и сама епископальная церковь при Карлѣ I все больше и больше приближалась къ католической, отъ которой она отторглась, и это вызвало среди пуританъ еще болѣе острое чувство враждебности къ ней. Апокалиптическое настроеніе и образы, которые были чрезвычайно популярны среди индепендентовъ заставляли приравнивать епископальную церковь къ царству антихриста, царству апокалиптическаго звѣря.

Первоначальная борьба между епископальной церковью и индепендентами привела къ побѣдѣ въ 1642 году, когда король долженъ былъ уступить основнымъ требованіямъ индепендентовъ. Эти требованія сводились къ тому, что епископальная государственная церковь лишилась своего прежняго оффиціальнаго господству-

ющаго положенія, такъ что низводилась до одной изъ допустимыхъ и терпимыхъ государствомъ сектъ.

Въ 1643 году произошло событіе, извѣстное подъ именемъ Вестминстерскаго синода для выработки церковной организаціи. Причемъ уже на этомъ Вестминстерскомъ синодѣ обнаружилось соперничество пресвитеріанъ и индепендентовъ. Что касается индепендентовъ, то поразителенъ ихъ ростъ. Еще только въ 1641 году ихъ было въ Лондонѣ 60-70 человѣкъ. и ихъ молитвенныя собранія бывали довольно легко накрываемы и разгоняемы полиціей. Но послѣ того, какъ при Долгомъ парламентѣ, послѣ казни Стаффорда, настроеніе правительства по отношенію къ нимъ измѣнилось, они становятся необычайно популярными и въ эту секту вступило очень много лицъ и уже на Вестминстерскомъ синодѣ почувствовалось, что между пресвиторіанами и индепендентами произойдетъ столкновеніе, - обнаружилась, такъ сказать, правая и лѣвая сторона.

Тогда какъ пресвитеріанство въ эту эпоху начинаетъ получать все болѣе строгую организацію и строгую обрядность, индепенденты же получаютъ характеръ все болѣе анархическій, отрицающій фиксированную форму организаціи, и пріобрѣтаютъ ярко выраженныя черты политическаго радикализма съ тѣмъ, чтобы въ будущемъ сдѣлаться революціонной партіей. Радикально-политическія тенденціи постепенно заслоняютъ собой вопросы церковнаго устройства, оставляя далеко позади прежній идеалъ индепендентовъ. Выразителемъ религіозно-политическаго настроенія въ классической формѣ является великій англійскій поэтъ и мыслитель Д.Мильтонъ, пишущій: „Мнѣ кажется, что я вижу, какъ просыпается отъ сна благородная и могучая нація, словно богатырь, встряхивая своими кудрями, преисполненными самсоновской силы; мнѣ кажется, что я вижу, какъ она, подобно орлу, пріучаетъ къ летанію свое могучее молодое поколѣніе, какъ ослѣпшіе глаза крѣпнутъ въ яркомъ блескѣ лучей полуденнаго солнца, очищая и проясняя въ сіяніи небесной лазури свой взоръ, который такъ долго держали во тьмѣ, а той порой цѣлая стая боязливо сбившихся въ кучу птицъ и созданій мрака носится кругомъ изумленная необыкновеннымъ явленіемъ, и съ крикомъ, полнымъ зависти, пророчитъ наступленіе годины сектъ и раздоровъ".

Его настроеніе объединяетъ и бурную любовь къ свободѣ,

дважды ниспровергшей съ трона Стюартовъ, и идею государственнаго строя, основаннаго на теоріи народнаго суверенитета, - и въ то же время онъ является представителемъ того гуманистическаго образованія, которое выразилось въ философіи мыслителей новѣйшаго времени; въ немъ, наконецъ, отразилось и религіозное безпокойство его времени: Мильтонъ въ юности былъ пресвитеріанцемъ, но затѣмъ онъ сталъ индепендентомъ въ самомъ полномъ и точномъ смыслѣ слова.

Его ученіе предвосхитило будущее ученіе квакеровъ и сводится къ тому, что существуетъ внутренняя сила, внутреннее откровеніе Святого Духа, который каждаго человѣка приводитъ къ истинной религіозности. И, основываясь на этомъ внутреннемъ откровеніи, онъ борется прежде всего противъ организаціи, противъ культа, противъ епископата, противъ его тщеславія и пороковъ. Опираясь на это ученіе о внутреннѣмъ свѣтѣ, о внутреннемъ откровеніи, Мильтонъ является однимъ изъ самыхъ яркихъ предвозвѣстниковъ новаго ученія о свободѣ совѣсти. Этотъ принципъ провозглашается не на основѣ индифферентизма и религіознаго безразличія, а какъ высшее требованіе его религіознаго сознанія. Въ „Areopagitica" онъ говоритъ: „истина уподобляется въ священномъ писаніи текущему источнику; если вода его не течетъ постоянно правильнымъ потокомъ, онъ обращается въ грязное болото однообразія и рутины". На такой основѣ онъ защищаетъ свободу исканій, хотя бы даже свободу заблужденій.

Мильтонъ является предвозвѣстникомъ того настроенія, которое все сильнѣе и сильнѣе проявляется въ индепендентахъ. По мѣрѣ того, какъ индепенденты охватываются революціоннымъ и религіознымъ жаромъ, индепендентство дѣлается религіей пророчества, настроеніе индепендентовъ становится все болѣе и болѣе эсхатологическимъ, т.е. они проникаются настроеніемъ ожиданія конца міра и наступленія великихъ событій. Этимъ великимъ событіямъ индепенденты отводятъ первенствующую роль въ своемъ міровоззрѣніи: они соблюдутъ эту святость, создадутъ эту общину вѣрующихъ, въ которой властвуетъ Богъ, осуществятъ власть божества въ мірѣ. Поэтому мѣсто общества вѣрующихъ (Believers) занимаютъ теперь общества святыхъ. Эта перемѣна показываетъ глубокую перемѣну настроенія.

Здѣсь движеніе индепендентовъ сливается съ движеніемъ анабаптическимъ на континентѣ, а вѣдь вы знаете, какую роль въ революціи соціальной, а вмѣстѣ съ тѣмъ и экономической сыграло анабптическое движеніе параллельно съ реформаціей, какимъ образомъ оно привело къ крестьянскимъ войнамъ, вооруженнымъ возстаніямъ, которыя въ концѣ концовъ были залиты потоками крови. Тамъ это движеніе было раздавлено въ самомъ началѣ. Напротивъ, въ Англіи индепенденты получаютъ руководящую роль. Здѣсь духомъ индепендентства проникались величайшіе дѣятели революціоннаго движенія и прежде всего извѣстный Кромвель, образовавшій, какъ извѣстно, пуританское войско. Эти войска должны были служить главной опорой англійскаго народовластія, на нихъ долженъ былъ опереться парламентъ въ борьбѣ съ королемъ. Эти такъ называемые латники (Ironsides) Кромвеля образовались въ главномъ ядрѣ изъ индепендентовъ, которые были охвачены этимъ эсхатологическимъ и мистическимъ настроеніемъ. Эти войска Кромвель создалъ на принципѣ рыцарской чести, одушевляя кавалеровъ на путь Бога, стремленіемъ къ политическому и религіозному идеалу свободы. Каждый въ войскахъ Кромвеля былъ одушевленъ сознаніемъ, что онъ не наемникъ, а свободный гражданинъ страны, взявшійся за оружіе по собственному побужденію за свою свободу и вѣру, и въ этомъ они видѣли примѣръ, еще небывалый въ военной исторіи.

Особенно ярко отличительныя черты индепендентскаго движенія проявляются въ 1653 году, когда индепенденты, правда, на короткое время, образуютъ преобладающій составъ парламента.

ПАРЛАМЕНТЪ „СВЯТЫХЪ".

Въ 1653 году, наскучивъ такъ называемымъ въ исторіи „Долгимъ парламентомъ", получившимъ нелестное названіе Rumpfparlament'a, Кромвель въ концѣ концовъ разогналъ его за безполезностью и вмѣсто этого, главнымъ образомъ пресвитеріанскаго парламента, составилъ новый парламентъ, представляющій собой собственно какъ бы революціонное правительство. Этотъ парламентъ состоялъ изъ 140 слишкомъ членовъ не избранныхъ, но назначенныхъ самимъ Кромвелемъ, по указанію его офицеровъ и

нѣкоторыхъ представителей духовенства. Эти депутаты не были, конечно, выбраны законнымъ путемъ, но трудно было вообще говорить о законныхъ способахъ въ странѣ, гдѣ король только что былъ казненъ, парламентъ разогнанъ и новые выборы могли совершиться только путемъ фактическаго захвата, внѣ всякихъ законныхъ путей. Такъ или иначе этотъ парламентъ, получившій въ исторіи названіе „Короткаго парламента", или иначе „парламента святыхъ", состоявшій преимущественно изъ индепендентовъ соотвѣтствовалъ по своему составу и настроенію тѣмъ кругамъ, которые составляли душу революціи. Этотъ парламентъ во многихъ отношеніяхъ представлялъ изъ себя совершенно единичное явленіе въ исторіи. Самой собой разумѣется, что эти индепенденты принесли сюда свое повышенное религіозное настроеніе и свои религіозныя ожиданія и надежды. Открылся этотъ парламентъ совершенно исключительнымъ, безпримѣрнымъ въ исторіи способомъ. Первый день былъ посвященъ проповѣди и молитвѣ, такъ что историки говорятъ, что чувствовали себя скорѣй въ часовнѣ, нежели въ парламентѣ, и обычно всякое засѣданіе этотъ парламентъ начиналъ проповѣдью и молитвой. Тѣмъ не менѣе онъ проявилъ чрезвычайную работоспособность въ тотъ краткій срокъ, который онъ работалъ. При открытіи парламента Кромвэль сказалъ рѣчь, которая также больше напоминала проповѣдь, чѣмъ политическую программу. Одной изъ основныхъ мыслей этой рѣчи было то, что плодомъ истинной набожности является истинная гражданская свобода. „Развѣ это не легчайшій путь дать людямъ свободу? По крайней мѣрѣ вы убѣдите ихъ, какъ богобоязненные люди освободили ихъ изъ рабства короля, такъ и теперь богобоязненные люди будутъ управлять ими въ страхѣ Божіемъ и все приведутъ въ порядокъ".

И самъ Кромвель, и члены Короткаго парламента были проникнуты сознаніемъ, что они стоятъ при поворотѣ временъ, что задача ихъ всемірно-историческая, что они дѣлаютъ не національное только дѣло, а дѣло міровое. Первое дѣло, которымъ занялся этотъ парламентъ, касалось, конечно, вопросовъ религіозныхъ и конфессіональныхъ. Этотъ парламентъ установилъ прежде всего гражданскій бракъ, впервые въ новой исторіи. Затѣмъ онъ установилъ право свободнаго выбора духовенства приходомъ, помимо всякихъ рекомендацій со стороны патроновъ. Это право

имѣло чрезвычайно революціонное значеніе, потому что эти патроны оказывали сильное вліяніе на выборы и отмѣна этого права въ сущности равносильна была перевороту церковнаго строя. Третьей мѣрой, которую этотъ парламентъ намѣтилъ, была отмѣна десятины, взимавшейся въ пользу научныхъ просвѣтительныхъ учрежденій. Эта мѣра была тоже революціонная, потому что ею подрывалось существованіе не только епископальной церкви, но и цѣлаго ряда благотворительныхъ и просвѣтительныхъ учрежденій, которыя связаны съ церковью. Таковы были первые шаги парламента святыхъ. Можно было по нимъ предвидѣть и дальнѣйшіе шаги, но парламентъ столкнулся съ вопросами внѣшней политики и на нихъ онъ прекратилъ свое существованіе. Англія въ это время вела войну съ Голландіей и продолженіе этой войны представляло опасность для самаго существованія государства. Между тѣмъ парламентъ святыхъ былъ противъ мира, потому что эту войну онъ разсматривалъ, какъ войну религіозную. Такимъ образомъ обнаружилось, что настроеніе религіознаго утопизма представляетъ собой опасность не только внутреннюю, но и ближайшимъ образомъ внѣшнюю, и Кромвелю, душѣ движенія, собравшему этотъ парламентъ, пришлось самому его разогнать. Черезъ нѣсколько мѣсяцевъ послѣ его созыва наступаетъ эпоха протектората, когда Кромвель является въ сущности некоронованнымъ королемъ Англіи.

ЛИЧНОСТЬ КРОМВЕЛЯ.

Поучителенъ духовный обликъ этого человѣка, въ которомъ отражается много чертъ англійской реформаціи и революціи. Онъ пользуется восторженнымъ поклоненіемъ однихъ, каковъ Карлейль, написавшій большую его біографію, съ другой стороны, онъ подвергается жесточайшимъ нападкамъ, какъ ханжа, тиранъ, какъ величайшій хитрецъ, словомъ, всякимъ обвиненіямъ, какимъ неизбѣжно подвергается всякій человѣкъ, властно двинувшій своею волею исторію, а Кромвель былъ именно такимъ. Молодые годы Кромвеля скрываются въ тиши англійской деревни. Онъ родился въ 1599 году, былъ сыномъ мелкаго землевладѣльца и довольно рано женился. Кромѣ короткаго перерыва войны, обученія и пре-

быванія членомъ парламента, Кромвель живетъ въ деревнѣ мелкимъ помѣщикомъ и занимается сельскимъ хозяйствомъ. Итакъ, больше, чѣмъ 20 лѣтъ онъ провелъ въ деревнѣ за хозяйствомъ, больше, чѣмъ до 40-лѣтняго возраста. Здѣсь онъ велъ жизнь добраго пуританина, два раза въ день собиралъ рабочихъ для чтенія Библіи и бесѣдъ и пользовался общимъ уваженіемъ въ округѣ. Трудно было преположить, что этому человѣку предстоитъ кончить жизнь некорснованнымъ королемъ. Въ 1640 году Кромвель выступалъ въ парламентѣ, какъ депутатъ изъ Кембриджа. Здѣсь его ненависть къ королю достигла апогея, и обозначилась его позиція. Когда образовалась парламентская армія, то Кромвель сталъ во главѣ ея и общеизвѣстный помѣщикъ обнаружилъ способности геніальнаго полководца. Во время междуусобной войны онъ наносилъ пораженія королевской арміи, онъ провелъ ирландскую экспедицію, боролся на поляхъ Шотландіи, вездѣ съ неизмѣннымъ успѣхомъ и отвагой. Затѣмъ послѣ такой 10-лѣтней жизни полководца онъ снимаетъ мечъ, чтобы обнаружить выдающіяся качества государственнаго человѣка. Такіе внѣшніе біографическіе факты сами по себѣ свидѣтельствуютъ, что мы не имѣемъ здѣсь дѣла съ человѣкомъ заурядным или заурядным честолюбцемъ. Во всякомъ случаѣ скромная жизнь до 40 лѣтъ въ деревнѣ не говоритъ о томъ, чтобы онъ былъ честолюбцемъ въ такое время, когда приманки честолюбія оказываются наиболѣе сильны. Скорѣе можно согласиться съ наиболѣе глубокомысленнымъ біографомъ его Карлейлемъ, который видитъ въ немъ прежде всего человѣка идеи, чувствовавшаго и думавшаго соотвѣтственно своему времени и міровоззрѣнію, человѣка религіозной идеи. Что касается его міровоззрѣнія, въ частности религіозности, то они запечатлѣлись въ большомъ количествѣ писемъ, въ парламентскихъ рѣчахъ его и вообще документахъ, которые отъ него остались. Кромвель смотрѣлъ самъ на себя, насколько можно судить по нимъ, какъ на орудіе Божьей воли и считалъ, что онъ долженъ неуклонно итти тѣмъ путемъ, на который вступилъ. Въ письмѣ, которое онъ писалъ своему родственнику съ поля битвы, читаемъ: „Я нуждаюсь въ состраданіи и знаю, что чувствую. Высокое званіе и положеніе въ свѣтѣ не стоитъ того, чтобы думать о нихъ, также и въ самомъ себѣ я не хочу

искать утѣшенія. Вся моя надежда на помощь Господа, я не искалъ этого; во истину я призванъ къ этому отъ Господа; поэтому я пребываю не безъ увѣренности, что Онъ меня, своего бѣднаго червя и немощнаго слугу, сдѣлаетъ способнымъ исполнить Его волю и совершить то, на что я рожденъ, молитесь за меня". Это убѣжденіе, эту вѣру въ свое призваніе онъ сумѣлъ внушить своимъ „желѣзнобокимъ" (ironsides) латникамъ. Эта вѣра именно создала непобѣдимую армію, главная сила которой состояла въ ея духѣ. Религіозныя и революціонныя побѣды, которыя онъ одерживалъ, служили ему главнымъ доказательствомъ того, что онъ, дѣйствительно, призванъ и въ каждой побѣдѣ надъ врагами онъ видѣлъ фактическое подтвержденіе этого своего призванія и осужденіе своихъ враговъ. Не иначе онъ разсматривалъ и свое отношеніе къ королю. Насколько Карлъ I былъ полонъ высокихъ понятій о богоустановленности своей власти и объ ея абсолютности и непогрѣшимости, настолько же Кромвель былъ проникнутъ общей идеей индепендентскаго народнаго верховенства, народнаго суверенитета и эти идеи религіи противопоставляются идеѣ королевскаго абсолютизма. Въ письмѣ къ полковнику Гаммонду (изъ стражи короля на островѣ Уайтѣ) Кромвель пишетъ: „Начальство и власти суть божественныя установленія, но ихъ особая организація есть человѣческое установленіе и имѣетъ границы въ ихъ конституціи. Неограниченнаго авторитета, которому слѣдовало бы подчиниться, во всякомъ случаѣ не существуетъ. Есть случаи, когда сопротивленіе оправдано. Именно, если идетъ рѣчь о salus populi или сопротивленіи, которое оказывается ради совѣсти передъ Богомъ". Но рѣшающимъ аргументомъ для него является то, что „Богъ самъ вложилъ рѣшающую власть въ руки арміи". Это право сопротивленія и религіознаго отстаиванія своихъ правъ являлось однимъ изъ самыхъ основныхъ положеній революціоннаго индепендентскаго катехизиса, такъ что впослѣдствіи, когда пришло время реставраціи, то первымъ требованіемъ, которое было выставлено реставраціей, было устраненіе ученія объ этомъ правѣ и въ концѣ концовъ этотъ пунктъ вѣроученія былъ устраненъ. Этимъ убѣжденіемъ руководился Кромвель, когда Карлъ I попалъ въ плѣнъ къ его арміи, съ наибольшей рѣшительностью настаивая на его казни. Въ его смертномъ приговорѣ 29 января 1649 года, вслѣдъ за именами президента

парламента и лорда Грея стоитъ имя Оливера Кромвеля. Онъ принялъ на себя отвѣтственность за этотъ приговоръ, оправдывалъ и защищалъ его до послѣдняго дня своей жизни. Ни одинъ человѣкъ въ Англіи не былъ болѣе отвѣтственен за эту смерть. „Заявляю вамъ, - говоритъ онъ Альджернону Сиднею, - что мы срѣжемъ ему голову вмѣстѣ съ короной на ней." Для него осужденіе короля не было уже актомъ земного правосудія, оно было священною обязанностью, внушенною внутреннимъ голосомъ и видимыми знаменіями Самого Бога. Оказать милосердіе этому Агагу значило бы открыто возмутиться противъ Божьей воли. Въ теченіе 7 лѣтъ страна плавала въ крови, охваченная разрушеніемъ и смятеніемъ и Карлъ Стюартъ былъ началомъ и виновникомъ всѣхъ этихъ бѣдствій. И вотъ онъ пришелъ къ убѣжденію, что не только извѣстный человѣкъ Карлъ Стюартъ былъ неисправнымъ измѣнникомъ, но что вообще какое бы то ни было сочетаніе парламента съ старой феодальной монархіей было невозможно. Когда голова короля покатилась по эшафоту, старая феодальная монархія на вѣкъ испустила духъ. Реставрація отплатила по своему Кромвелю, его останки были извлечены изъ могилы и, согласно многимъ существующимъ преданіямъ, его голова была выставлена напоказъ, а тѣло выброшено неизвѣстно куда, и въ настоящее время Англія не знаетъ, гдѣ покоится тѣло Оливера Кромвеля. Та рѣшительность, прямолинейность и жестокость, которыя неизбѣжно приходится проявлять человѣку, поставленному у власти въ такую трудную эпоху, Кромвель проявлялъ не только по отношенію къ королю, но и по отношенію къ революціонной части арміи, и по отношенію къ левеллерамъ онъ высказывалъ такую точку зрѣнія: „У насъ нѣтъ иного способа раздѣлаться съ этими людьми, какъ рубить ихъ на куски, иначе они разобьютъ насъ самихъ". И, дѣйствительно, онъ проявилъ и рѣшительность, и суровость, и исключительное мужество при подавленіи левеллеровъ въ Англіи. Послѣ того, какъ онъ сдѣлался протекторомъ, - принять корону помѣшало ему только то, что его сообщники мало настаивали на этомъ, - послѣ того, какъ онъ сдѣлался фактическимъ королемъ Англіи и тогда онъ былъ убѣжденъ, что онъ управляетъ не по своей волѣ, а по волѣ Божіей. „Едва ли кто либо изъ Стюартовъ, - говоритъ одинъ его біографъ, - могъ ревнивѣе охранять свою богоизбранность, чѣмъ Кромвель свою". „Его

теократическое сознаніе правоты своихъ дѣйствій, которыя встрѣчали растущее сопротивленіе, дѣлало его, повидимому, все властнѣе'. За многое его можно упрекать. Однимъ изъ самыхъ неизгладимыхъ пятенъ на его исторической совѣсти является ирландская экспедиція, которая залила возмутившуюся Ирландію потоками крови, во время которой истреблялись не только воины, но женщины и дѣти и въ особенности ненавистное католическое духовенство. Какъ и всѣ индепенденты, Кромвель не распространяетъ принципы свободы совѣсти на католиковъ. Однажды въ знаменитой декларацiи, обращенной къ ирландскимъ епископамъ, онъ высказался такимъ образомъ: „Вы ссылаетесь на мои собственныя слова, сказанныя въ Россѣ о томъ, что отправленіе мессы не будетъ разрѣшено, насколько это во власти англійскаго парламента, и вы говорите, что въ этихъ словахъ выражено намѣреніе искоренить католическую религію. Но я не могу искоренить то, что никогда и не укоренялось. Таковы мои намѣренія. Тамъ, гдѣ это будетъ въ моей власти, я не потерплю отправленія мессы и не потерплю также нѣкоторыхъ папистовъ, если найду, что они соблазняютъ народъ и открытыми дѣйствіями нарушаютъ законъ". И сколько разъ ни провозглашались въ это время въ Англiи свобода совѣсти, ни разу она не распространялась на католиковъ. Эта ирландская экспедиція остается наиболѣе тяжелымъ укоромъ на исторической совѣсти Кромвеля. Можно обвинять его также въ чрезмѣрной жестокости, которую онъ проявлялъ, какъ полководецъ. Его обычная система была не только въ томъ, чтобы разбить непріятеля, но и истребить его. Обыкновенно всѣ большіе бои, изъ которыхъ Кромвель выходилъ побѣдителемъ, сопровождались бѣгствомъ непріятеля и погоней за нимъ, причемъ многія мили покрывались трупами, исчисляемыми тысячами. Кромвель считалъ, что нужно истреблять враговъ, въ этомъ онъ стоялъ на ветхозавѣтной точкѣ зрѣнія. Таковъ былъ вождь пуританскаго движенія, который былъ въ извѣстномъ смыслѣ однимъ изъ величайшихъ вождей англійской свободы. Онъ далъ побѣду индепендентскому движенію, правда, не удержавшуюся, смѣнившуюся реставраціей, но во всякомъ случаѣ имѣвшую рѣшающее значеніе для будущей исторіи Англіи. Когда Кромвелю пришлось принять въ свои руки бразды правленія, обнаружилась двойственность его положенія. Онъ такъ далеко зашелъ въ революціи, что итти

дальше въ этомъ направленіи онъ уже не могъ, его государственный разумъ требовалъ, чтобы онъ остановился, между тѣмъ,какъ извѣстная часть его сподвижниковъ шла дальше и хотѣла продолженія революціи. При такомъ положеніи Кромвелю пришлось,съ одной стороны, бороться съ революціонными и антигосударственными элементами, съ другой - отстаивать свободу отъ враговъ,отъ реакціи. Этимъ объясняется много жестокостей, шероховатостей, много печальныхъ особенностей его жизни. Во всякомъ случаѣ общій итогъ его жизни можетъ быть охарактеризованъ слѣдующими его же словами, написанными въ письмѣ къ Ферфаксу: „Я считаю только одно благомъ:любить Господа и Его бѣдный угнетаемый народъ, для него работать и быть готовымъ страдать съ нимъ, ибо это ведетъ къ славному воскресенію, которое мы всѣ нетерпѣливо ожидаемъ".

КРАЙНІЯ ПАРТІИ ВЪ АНГЛІЙСКОЙ РЕВОЛЮЦІИ.

Я не разъ уже упоминалъ о томъ, что Кромвель, когда достигъ власти, имѣлъ дѣло съ продолжавшейся революціей. На этомъ продолженіи революціоннаго движенія мы остановимъ теперь свое вниманіе.

Послѣ того, какъ партія индепендентовъ стала господствующей въ лицѣ Кромвеля и Короткаго парламента, въ самой этой партіи обнаружились различныя теченія. Съ одной стороны, въ извѣстной ея части появилось ослабленіе религіозныхъ интересовъ, религіозный индифферентизмъ и преобладаніе интересовъ политическихъ съ настроеніями радикально демократическими и позднѣе соціалистическими. Съ другой стороны, тотъ религіозный энтузіазмъ, который воодушевлялъ индепендентскихъ вождей, получилъ еще болѣе крайнее выраженіе въ лицѣ позднѣйшихъ индепендентовъ, также называвшихъ себя „святыми". Эти послѣдніе считали своими главными врагами не Карла I не епископальную церковь и не римскаго папу, но самого Кромвеля. Въ ихъ терминологіи апокалиптическимъ звѣремъ является уже Кромвель. Они получаютъ названіе квинто-монархистовъ, т.е. людей пятой монархіи. Это названіе связано съ ихъ апокалиптическими надеждами, основанными на предсказаніи пророка Даніила о

томъ, что послѣ царства ассирійскаго, персидскаго, греческаго и римскаго должно наступить пятое, которымъ завершится историческій процессъ. Эти квинто-монархисты поддерживали постоянное броженіе, направленное противъ Кромвеля. Но на ряду съ ними развивается настроеніе и чисто-политическаго радикализма. Для того чтобы понять происхожденіе этого настроенія слѣдуетъ остановиться вообще на политической доктринѣ индепендентовъ. Какъ извѣстно, политическая доктрина индепендентовъ основана на рѣзкомъ выдвиганіи принципа естественнаго права. Насколько Іаковъ I культивировалъ божественное право государя, настолько же индепенденты отстаиваютъ и естественное право народнаго суверенитета. Настоящее верховенство, - учили индепенденты, - „реальное величество" принадлежитъ лишь народу. Королевская власть, какъ и всякая другая, является только послѣдствіемъ этого высшаго и первоначальнаго авторитета, которому должно принадлежать во всякомъ государствѣ послѣднее слово. Народъ является верховнымъ судьей и надъ короной, которая изъ него только и получаетъ свою власть. Американскіе индепенденты первые разработали и при помощи своихъ брошюръ распространили въ Англіи это ученіе еще до начала гражданской войны. Наиболѣе пламеннымъ проповѣдникомъ этой идеи о неограниченномъ верховенствѣ народа является Джонъ Мильтонъ. „Государь, - писалъ онъ, - вовсе не то, что отецъ, мы выбрали царя, отца дала народу природа, царя народъ самъ далъ себѣ: поэтому не народъ существуетъ ради царя, а царь ради народа." „Всѣ они, - говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, - не господа и повелители народа, а лишь повѣренные и уполномоченные его." „Такимъ образомъ, всякая власть короля и сановниковъ проистекаетъ изъ народа, перенесена на нихъ и ввѣрена имъ ради общаго блага всѣхъ. Первоначальная власть не можетъ быть отнята у народа безъ попранія его естественнаго, прирожденнаго права, а остается при немъ въ качествѣ основы. Изъ этого слѣдуетъ, что извѣстные титулы верховныхъ и прирожденныхъ государей и имъ подобные, созданы лишь надменностью и лестью." При такомъ пониманіи природы власти, государственныхъ правъ народа, естественнымъ выводомъ является признаніе права сопротивленія и неповиновенія. „Въ народѣ, - продолжаетъ Мильтонъ, - свергающемъ несправедливаго короля, больше божественнаго, чѣмъ въ королѣ, притѣсняющемъ неповинный

народъ. Какъ короли правятъ по волѣ Бога, такъ и народъ освобождается по волѣ того же Бога. Право народа такъ же исходитъ отъ Бога, какъ и право короля." Эти идеи, которыя были формулированы Мильтономъ, были общимъ достояніемъ индепендентовъ и составляли, такъ сказать, идеологическое обоснованіе англійской революціи. Особенное значеніе въ исторіи провозглашенія правъ человѣка и гражданина получилъ Роджеръ Вильямсъ, который былъ сначала священникомъ одной изъ общинъ, потомъ перешелъ къ анабаптистамъ, затѣмъ пересталъ принадлежать къ какой либо общинѣ, ограничиваясь внѣцерковнымъ христіанствомъ и, въ концѣ концовъ, все больше и больше заинтересовался вопросами политическими и вопросами о правахъ человѣка и гражданина. Благодаря этому Вильямсу провозглашены въ Америкѣ тѣ права человѣка и гражданина, которыя вошли въ американскую конституцію и затѣмъ въ новѣйшихъ конституціяхъ составили основу современнаго государственнаго права. Въ этомъ смыслѣ справедливо указываетъ историческая наука въ лицѣ извѣстнаго государствовѣда Іеллинека, что права человѣка и гражданина, играющія такую роль и воспринятыя конституціонными европейскими монархіями, транспонированныя великой французской революціей, связаны съ религіознымъ, революціоннымъ и индепендентскимъ движеніемъ въ Англіи. Іеллинекъ говоритъ: „Установить законодательнымъ путемъ рядъ неотчуждаемыхъ, прирожденныхъ, священныхъ правъ индивида, это мысль не политическаго, а религіознаго происхожденія Что до сихъ поръ считали послѣдствіемъ революціи, на самомъ дѣлѣ было плодомъ реформаціи и вызванной ею борьбы. Первымъ апостоломъ этой мысли былъ не Лафайетъ, а тотъ Роджеръ Вильямсъ, который, воодушевленный могучей, глубокой вѣрой, удалился въ пустыню, чтобы образовать новое государство и въ немъ осуществить полную свободу вѣроисповѣданія, и чье имя американцы понынѣ произносятъ съ глубокимъ благоговѣніемъ." Вотъ эта идея особенно рѣшительное развитіе получила въ крайнемъ политическомъ направленіи среди индепендентовъ, извѣстномъ въ исторіи подъ именемъ *левеллеровъ* , т.е. *уравнителей*.

ЛЕВЕЛЛЕРЫ. ИХЪ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА.

Левеллеры появляются въ войскахъ Кромвеля, при чемъ первымъ главою ихъ и вождемъ является извѣстный Джонъ Лильборнъ, который сначала подвергся преслѣдованію Звѣздной Палаты еще до революціи, затѣмъ былъ офицеромъ въ войскѣ Кромвеля и, постепенно выдвигаясь, сталъ во главѣ левеллерскаго движенія въ арміи, подвергался за это многимъ преслѣдованіямъ и кончилъ жизнь, присоединившись къ общинѣ квакеровъ. Левеллеры выставили своимъ основнымъ принципомъ такъ называемый народный договоръ „Agreement of the people" народный договоръ въ ихъ пониманіи осуществляетъ самую правильную и демократически послѣдовательную конституцію. Они требовали всеобщаго избирательнаго права и однопалатнаго парламента, облеченнаго рѣшающей властью. Въ одномъ изъ памфлетовъ, изданныхъ въ Лондонѣ въ 1658 году, основныя ихъ требованія сгруппированы слѣдующимъ образомъ. Въ области политической они хотятъ: 1) безпартійнаго суверреннаго господства закона, 2) законодательной власти парламента, 3) полнаго равенства всѣхъ передъ закономъ, 4) народнаго вооруженія съ той цѣлью, чтобы народъ могъ вынудить уваженіе передъ закономъ въ томъ случаѣ, если онъ нарушается, и защищаетъ свою свободу.

Въ религіозной области они хотятъ: 1) полной свободы совѣсти, 2) чтобы каждый могъ поступать по своему разумѣнію, каково бы оно ни было.

Религія имѣетъ двѣ стороны: одна есть правильное пониманіе откровенія и это есть частное дѣло, вторая—касается дѣлъ благотворительности и справедливости и она открыта суду людей о воздѣйствію власти. Наконецъ, всякіе споры о вѣрѣ и формѣ культа устраняются, ибо, согласно разнымъ степенямъ просвѣщенія духомъ Божіимъ, различны бываютъ и внѣшнія выраженія. И въ области политическихъ ученій, и въ области экономическихъ и соціальныхъ требованій левеллеры выдвинули нѣсколько писателей, съ трудами которыхъ намъ предстоитъ познакомиться.

СОЦІАЛИЗМЪ ВЪ ЛЕВЕЛЛЕРСТВѢ.

Соціалистическія движенія въ эпоху англійской революціи съ особеннымъ вниманіемъ и любовью изслѣдованы Бернштейномъ въ его книгѣ „Socialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution" (Демократія и соціализмъ въ эпоху великой англійской революціи). Книга эта, сначала входившая въ составъ общаго коллективнаго труда по исторіи соціальной демократіи, вышла теперь (въ 1908 г.) въ новомъ переработанномъ изданіи. Соціалистическія теченія въ левеллерствѣ появлялись впервые весьма своеобразно. При Кромвелѣ однажды нѣсколько эскадроновъ его конницы вмѣстѣ съ сельскимъ населеніемъ округа должны были возстановить порядокъ, нарушенный кучкой человѣкъ въ 30, къ югу отъ Лондона близъ Кобгэма на известковыхъ холмахъ графства Серри. Эта группа, во главѣ которой стояли нѣкій Эверардъ и Уистэнлей, начала ломать изгороди полей и распахивать земельные участки, осуществляя практически нѣчто въ родѣ чернаго передѣла, или, какъ они сами говорили, имѣя цѣлью „вернуть твореніе въ его прежнее состояніе". Они хотѣли вернуться къ древней общности пользованія плодами земли, поэтому они проповѣдывали ограниченіе самыхъ необходимыхъ своихъ потребностей въ ѣдѣ, одеждѣ, питьѣ, и для проведенія своихъ соціалистическихъ идей требовали общности только той земли, которая не имѣла признаннаго владѣльца и не воздѣлывалась. При этомъ они были далеки отъ требованія всеобщаго равенства имущества и насильственнаго перераспредѣленія его, а желали взять только то, что принадлежитъ всѣмъ и остается безъ обработки, и сдѣлать это полезнымъ для нуждъ человѣка. Для этого они примѣняли такой способъ, благодаря которому получили въ исторіи буквальное названіе копальщиковъ (digger), а сами они называли себя „истинными левеллерами", въ отличіе отъ левеллеровъ, ограничивающихся только политическими требованіями. Этотъ эпизодъ обыкновенно проходитъ въ исторіи сравнительно мало замѣченнымъ, лишь какъ прелюдія къ дальнѣйшимъ болѣе опредѣленнымъ соціалистическимъ настроеніямъ. Среди левеллеровъ уже вождь ихъ Лильборнъ обнаруживаетъ нѣкоторыя коммунистическія симпатіи. По крайней мѣрѣ такъ можно судить на ос-

нованіи приписываемой ему фразы, что онъ желалъ бы уничто - жить всю частную собственность; однако это возможно, по его мнѣнію, только при общемъ желаніи, но самъ онъ считаетъ этотъ строй очень желательнымъ. Гораздо рѣзче разсуждаетъ его товарищъ и единомышленникъ, бывшій купецъ Вильямъ Уольвинъ, который говоритъ: „Что за несправедливость это, что одинъ имѣетъ тысячи, а другой не имѣетъ хлѣба. Божія воля въ томъ, чтобы всѣ люди имѣли довольно, а не въ томъ, чтобы одинъ имѣлъ избытокъ въ благахъ этого міра и расходовалъ ихъ на роскошь, а другой, который имѣетъ много большія заслуги и полезнѣе для общества, не имѣетъ и двухъ пенсовъ. Чтобы опрокинуть этотъ міръ достаточно было бы небольшой группы неутомимыхъ и без - страшныхъ людей, если только они разумно возьмутся за дѣло и соотвѣтственно проявятъ жизнь и мужество. Тогда во всей націи не должно быть ни загородокъ, ни ямъ, ни межъ. Но и не будетъ ни воровъ, ни жадныхъ людей, не будетъ никто другъ друга ругать или обманывать и не нужно будетъ уже и правительства. Если же возгорится споръ, возьмите сапожника съ его мѣста или какого либо иного ремесленника, который является честнымъ и справедливымъ человѣкомъ, велите ему выслушать дѣло и рѣшить, а затѣмъ итти на работу". Правда, это приписывается ему въ обвинительномъ актѣ его процесса враждебной стороной и можетъ быть скорѣе преувеличено. Но во всякомъ случаѣ не трудно понять, что Кромвелю пришлось занять рѣшительную позицію по отношенію къ этимъ настроеніямъ, устраняющую какія бы то ни было колебанія. Или Кромвель долженъ былъ принять на себя веденіе соціальной революціи со всѣмъ ея проблематическимъ буду - щимъ, или долженъ былъ занять по отношенію къ ней ту непримиримую позицію, которую онъ и занялъ. Въ это время изъ лагеря левеллеровъ выходятъ памфлеты, въ которыхъ говорится вообще объ устраненіи имущественнаго неравенства и относительно общенія имущества. Практически это требованіе сводилось глав - нымъ образомъ къ требованію „чернаго передѣла", именно въ отношеніи къ общему пользованію землей. Какъ вы знаете, въ это время совершался аграрный переворотъ въ Англіи и значительное количество общественныхъ полей не находило себѣ владѣльцевъ и въ то же время были закрыты для доступа рабочаго населенія. Только половина всѣхъ земель, по свидѣтельству Маколея, нахо-

дилась въ обработкѣ въ это время. Въ связи съ этимъ и стоитъ эта пропаганда дѣйствіемъ, которую предприняли эти землекопы (diggers), во главѣ съ Уистэнлеемъ и Эверардомъ. Эти лица въ своихъ памфлетахъ 1649 г. развиваютъ свои общія воззрѣнія. Эти воззрѣнія и новыя настроенія, по замѣчанію Карлейля, создаются на почвѣ неисполнившихся ихъ хиліастическихъ надеждъ. Я указывалъ, насколько напряжены были ожиданія скораго конца міра и тысячелѣтняго царства. Эти напряженныя ожиданія не сбылись, была осуществлена республика. Кромвель былъ объявленъ протекторомъ, феодальная монархія устранена. Тѣмъ не менѣе движеніе не только не пошло дальше, но, повидимому, началась реакція. И вотъ на почвѣ этого разочарованія и неудовлетворенности хиліастическихъ надеждъ развивается настроеніе коммунистическое. Оба эти автора стоятъ на почвѣ этически религіозныхъ воззрѣній и полны энтузіазма, видѣній, слышатъ голоса, получаютъ откровенія. По ихъ міровоззрѣнію въ душахъ и въ мірѣ идетъ борьба агнца и дракона. Эта борьба выражается и въ политической, и въ экономической жизни. Богъ далъ землю всѣмъ на пользованіе, но не создалъ однихъ господами, другими рабами. Такимъ образомъ, въ ихъ представленіи сила становится не только политическимъ, но и соціальнымъ факторомъ и они говорятъ уже о возстановленіи правъ англо-саксонскаго населенія, правъ, нарушенныхъ первоначальными завоевателями норманнами, захватившими землю. Отведеніе общинной земли неимущимъ, черный передѣлъ казался этимъ истиннымъ левеллерамъ настоящей панацеей, полнымъ разрѣшеніемъ соціальнаго вопроса. Но это лишь ближайшая ихъ цѣль, а конечная цѣль есть коммунистическая организація общества - переворотъ, идущій гораздо дальше этого настроенія, здѣсь сливается съ настроеніемъ квинтомонархистовъ.

„Законы свободы" Уистэнлея.

Изображеніе коммунистическаго идеала дано въ книгѣ Уистэнлея, вышедшей въ 1651 г. и озаглавленной „Законъ свободы или же программа возстановленія истиннаго правительства". („The law of Freedom or a Plattform or true Magistracy re-

stored". Въ этомъ „Законѣ свободѣ" провозглашается въ качествѣ верховнаго принципа общественнаго устройства естественный законъ, естественное право, существующее еще отъ созданія міра. Право это опредѣляетъ землѣ быть сокровищницей для всѣхъ безъ различія. Такимъ образомъ, оно обосновываетъ равное право всѣхъ на землѣ и ея плоды и вмѣстѣ съ тѣмъ принципъ взаимности, взаимопомощи, солидарности по отношенію другъ къ другу. Поэтому политическое и соціальное равенство провозглашается въ этомъ сочиненіи, какъ прирожденное право, и лишь при соблюденіи этого принципа общество заслуживаетъ названія правового государства. Стало быть, идея государства соціалистическаго провозглашается здѣсь, какъ выводъ, слѣдствіе изъ естественныхъ правъ, связанныхъ съ самимъ происхожденіемъ и предназначеніемъ человѣка. Политическое и соціальное равенство требуетъ для своего осуществленія ряда законовъ, при чемъ первый законъ долженъ, по мнѣнію Уистэнлея, запретить всякую частную торговлю, потому что она основывается на спекуляціи и обманѣ, значитъ вернуть общество къ состоянію натуральнаго хозяйства, существующаго безъ обмана. Устранивъ торговлю, спекуляцію и обманъ, мы устранимъ вмѣстѣ съ тѣмъ и различіе въ имущественномъ положеніи, устранимъ бѣдность и богатство, „дѣлающее надменнымъ, гордымъ и тираническимъ по отношенію къ ближнимъ". Что касается происхожденія богатства, то Уистэнлей утверждаетъ, что богатство возникаетъ черезъ эксплоатацію рабочей силы. Истинная же свобода состоитъ въ томъ, чтобы каждому человѣку было обезпечено свободное пользованіе землей и возможность существовать приложеніемъ труда къ землѣ. Въ государственномъ устройствѣ устанавливается самое крайнее демократическое правленіе, именно всѣ чиновники республики избираются ежегодно. Что касается промышленности, или точнѣе ремесла, то Уистэнлей оставляетъ мелкихъ ремесленниковъ удовлетворять своимъ нуждамъ своими руками. Оставляя мелкое производство безъ измѣненія, однако въ своей утопіи онъ установляетъ общественные магазины. Въ эти общественные магазины производители и сдаютъ продукты своего труда и оттуда берутъ нужные имъ продукты, при чемъ самый трудный вопросъ при осуществленіи этого порядка вещей, состоящій именно въ томъ, какимъ образомъ сбалансировать приходъ и расходъ, рѣшается съ утопическимъ бла-

годушіемъ и простотой. Выражена увѣренность, что на всѣхъ хватитъ, потому что никто не будетъ производить меньше из - вѣстнаго минимума. При такой организаціи, конечно, употребленіе денегъ устраняется за ненадобностью. Въ этой утопіи вы безъ труда усмотрите вліяніе нѣкоторыхъ чертъ „Утопіи" Мора, въ идеѣ организаціи общественныхъ магазиновъ, въ критикѣ земельнаго устройства, но нельзя не отмѣтить, что утопія Уистэнлея гораздо индивидуалистичнѣе и религіознѣе въ своемъ настроеніи и обоснованіи. Требованіе свободы во имя разума и естественныхъ правъ провозглашается здѣсь рѣшительнѣе, нежели въ „Утопіи" Мора. Уистэнлей является, такимъ образомъ, раннимъ коммунистомъ въ исторіи Англіи.

ИДЕИ КООПЕРАЦІИ ВЪ ЭПОХУ РЕВОЛЮЦІИ. ПЛОКБОЙ.

Если были провозглашены соціалистическія идеи въ эту эпоху, то почти одновременно съ тѣмъ нашли свое выраженіе и идеи коопераціи, которыя имѣютъ такое значеніе въ современномъ экономическомъ развитіи Англіи. Кооперативныя идеи подсказывались англійскимъ писателемъ того времени необходимостью борьбы съ растущей бѣдностью, съ растущимъ пауперизмомъ. Уже въ 1649 году, значитъ еще при Долгомъ парламентѣ, одинъ изъ членовъ партіи индепендентовъ, врачъ Чемберлэнъ, предложилъ въ качествѣ средства борьбы съ общественной бѣдностью общественную собственность. Собственность короны и церковныя имущества надо обратить въ имущества, предназначенныя для содержанія бѣдныхъ и употребить эти имущества въ качествѣ фундамента для поднятія ихъ экономическаго положенія. Онъ предлагаетъ образовать хозяйственное сообщество, объединяющее своихъ участниковъ и предоставляющее имъ равныя права въ управленіи. При чемъ эти общества занимались бы не только сельско-хозяйственными работами, не только устройствомъ дорогъ, каналовъ и удовлетвореніемъ разныхъ другихъ нуждъ, но и мануфактурными и промышленными работами. Слѣдовательно, здѣсь мы уже имѣемъ въ зачаткѣ идею фаланстеры, т.е. такой промышленной единицы, кооператива, при которомъ примѣнялся бы трудъ, целесообразно распредѣленный для удовлетворенія потребностей разныхъ группъ. Къ этой идеѣ,

зачаточно выраженной, присоединяется гораздо болѣе сознательно и детально выработанный и продуманный соціально-политическій планъ, составленный однимъ изъ современниковъ и приверженцевъ Кромвеля уроженцемъ Голландіи, нѣкіимъ Петромъ Корнеліемъ Плокбоемъ. (Peter Cornelius Plockboy). Онъ жилъ во время республики въ Лондонѣ и представлялъ свой проектъ протектору въ качествѣ практическаго средства. Послѣ его смерти въ 1659 г. проектъ былъ опубликованъ подъ длиннымъ заглавіемъ, выражающимъ его содержаніе. (Тогда вообще любили длинныя заглавія, гдѣ излагались самыя основныя мысли, которыя трактовались въ этихъ сочиненіяхъ. Поэтому познакомиться съ заглавіемъ, значитъ познакомиться съ самимъ сочиненіемъ). Я приведу вамъ здѣсь это заглавіе: „Путь осчастливить бѣдныхъ всѣхъ націй посредствомъ соединенія нѣкотораго количества подходящихъ и дѣйствительно пригодныхъ людей въ хозяйственныя коммуны (One bous hold Government) или небольшой республики, въ которой каждый могъ бы сохранить свою собственность и безъ всякаго угнетенія могъ бы заниматься подходящей ему работой. Средство освободить всѣ народы не только отъ лѣнивыхъ, плохихъ и распутныхъ ребятъ, но и отъ тѣхъ, которые искали и нашли пути и средства жить за счетъ труда другихъ".

Итакъ, этотъ проектъ ставитъ себѣ задачей организацію хозяйственной коммуны, гдѣ находили бы трудъ и содержаніе неимущіе, и трудились бы тѣ, которые искали освободиться отъ труда. Вотъ этотъ проектъ и представляетъ собою планъ учрежденія кооперативнаго общества. Плокбой, повидимому, раньше у себя на родинѣ находился подъ вліяніемъ анабптистовъ, съ ихъ крайнимъ коммунизмомъ; онъ наблюдалъ счастливую жизнь нѣкоторыхъ анабаптистскихъ колоній въ Моравіи и Венгріи, на что онъ и ссылается. То благополучіе, которое онъ наблюдалъ тамъ, онъ хочетъ установить и въ Англіи. Онъ полагаетъ, что христіанство находится въ его время въ попраніи, что нужно установить истинное христіанство и стряхнуть „иго свѣтскихъ и духовныхъ фараоновъ". Для этой цѣли онъ предлагаетъ установленіе кооперативовъ, основанныхъ на личной свободѣ и при сохраненіи личной собственности, при чемъ имѣющіе собственность ограничены тѣмъ, что лишаются права злоупотреблять ею. Это значитъ, что вносящій капиталъ по нужды кооператива, въ случаѣ нужды можетъ

получить этотъ капиталъ обратно при выходѣ, но не получаетъ процентовъ. По проекту Плокбоя нужно устроить два хозяйства - одно въ деревнѣ для земледѣлія и ремесленныхъ работъ, другое - въ городѣ для продажи продуктовъ. Каждое семейство живетъ въ домѣ, гдѣ работаетъ, но каждая семья живетъ въ особой квартирѣ, каждый пользуется свободой, насколько, впрочемъ, не противорѣчитъ принципамъ разума и царствія Божія. Устройство этой общины самое демократическое, чиновники избираются ежегодно. Ежедневный трудъ, продолжительность рабочаго дня устанавливается для всѣхъ по общей нормѣ - шестичасовой рабочій день. Община снабжаетъ всѣхъ членовъ жилищемъ и содержаніемъ, и тѣ избытки, которые остаются каждые полгода, распредѣляетъ между своими членами сообразно нуждамъ и ведетъ выгодную торговлю. Возможность имѣть избытокъ и вести выгодную торговлю Плокбой связываетъ съ введеніемъ крупнаго производства, ибо крупное производство выгоднѣе мелкаго, потому что содержаніе членовъ, благодаря общности жизни, стоитъ дешевле, самое производство ведется экономнѣе, благодаря этому лавки могутъ ставить самыя низкія цѣны. Практическаго примѣненія эти идеи не имѣли, онѣ интересны лишь, какъ показатель настроенія того времени. Сюда же относятся идеи Джона Беллерса.

БЕЛЛЕРСЪ И ЕГО УЧЕНІЕ.

Беллерсъ собственно квакеръ и поэтому о его идеяхъ слѣдовало бы говорить въ связи съ общей характеристикой этой замѣчательной секты и той исторической роли, которая отведена ему въ новѣйшей исторіи англо-американскаго міра, но такъ какъ этотъ проектъ находится въ связи съ кооперативными идеями, займемся имъ сейчасъ. Проектъ Беллерса относится ко второй половинѣ XVII вѣка. Самъ Беллерсъ жилъ съ 1654-1725 г. Къ концу XVII вѣка, благодаря низкому уровню заработной платы, огромное количество пауперовъ, несмотря на экономическое процвѣтаніе Англіи, составляютъ замѣтную и притомъ растущую экономически-соціальную язву. По оцѣнкѣ Ч. Давенанта, писателя того времени, въ 1692 г. число бѣдныхъ и нищихъ составляло около четверти всего населенія. Поэтому вопросъ о бѣдности и о без-

работниц былъ острымъ вопросомъ времени, онъ одинаково занималъ философа сенсуалиста Локка, при чемъ соотвѣтственно общему міровоззрѣнію Локкъ пытался рѣшить этотъ вопросъ указаніемъ на нѣкоторыя улучшенія общественной организаціи призрѣнія. Беллерсъ подошелъ къ этому вопросу съ точки зрѣнія широко гуманной, соотвѣтствавшей его христіанскому міровоззрѣнію. Джонъ Беллерсъ играетъ въ исторіи политической экономія выдающуюся роль, не только потому, что онъ написалъ выдающееся для своего времени сочиненіе, но и по тому вліянію которое онъ оказалъ на политическую экономію въ XIX вѣкѣ. Робертъ Овенъ въ своей автобіографіи самъ разсказываетъ слѣдующій эпизодъ. Одинъ изъ его друзей, чартистъ Френсисъ Плэсъ, разбирая свою старую библіотеку, среди всякаго хлама напалъ на сочиненіе Беллерса и, прочитавши, передалъ его Овену съ указаніемъ, что здѣсь онъ нашелъ идею Овена, высказанную за 159 лѣтъ назадъ. Овенъ не только призналъ справедливость этого замѣчанія, но и переиздалъ въ 1000 экземплярахъ сочиненіе Беллерса (въ приложеніи къ своему „A new view of society") и, такимъ образомъ, въ началѣ XIX вѣка онъ открылъ Беллерса для англійскаго читателя и распространилъ его идеи. Еще болѣе неоспоримо вліяніе, которое Беллерсъ оказалъ на Маркса. Марксъ многократно цитируетъ сочиненія Беллерса и называетъ его „истиннымъ феноменомъ буржуазной политической экономіи". Въ сочиненіи Беллерса вполнѣ опредѣленно выражена основная идея экономической системы марксизма, именно идея прибавочной цѣнности, прибавочнаго труда. Интересна та филіація идеи, по которой мысль, выработанная на основѣ квакерскаго міросозрѣнія, затѣмъ вошла въ систему, совершенно противоположную по своимъ исходнымъ философскимъ предпосылкамъ (ибо между квакерствомъ и экономическимъ матеріализмомъ существуетъ, конечно, полная противоположность). Во всякомъ случаѣ связь идей Беллерса и Маркса несомнѣнно документирована имъ самимъ. Этотъ Беллерсъ былъ другомъ Вильяма Пенна, извѣстнаго основателя англійской колоніи Пенсильваніи и не менѣе извѣстнаго дѣятеля англійскаго просвѣщенія Ганса Слона, положившаго основаніе Британскому музею, о которомъ сохранитъ благодарное воспоминаніе каждый, кому приходилось тамъ работать. Основнымъ пунктомъ, изъ котораго исходитъ въ своихъ построеніяхъ и изстроеніяхъ Беллерсъ,

является та мысль, что, какъ онъ говоритъ, „тяжело видѣть, что тѣла многихъ бѣдныхъ людей, которыя могутъ и должны быть храмомъ для обитанія Святого Духа, являются вмѣстилищами такого порока и испорченности". И задача его сочиненія сводится къ тому, чтобы найти средство для возстановленія достоинства человѣческой личности въ ея внѣшнемъ положеніи. Главное сочиненіе его носитъ слѣдующее названіе, тоже длинное: „Предложеніе объ устройствѣ рабочаго колледжа для всѣхъ полезныхъ промысловъ и земледѣлія, съ выгодой для богатыхъ, богатымъ содержаніемъ для бѣдныхъ, хорошимъ воспитаніемъ для молодежи, которая будетъ приносить выгоду правительству увеличеніемъ народа и его богатства" (Proposals for Raising a Colledge of industry of all useful Trades and Husbandry with Profit for the Riche et c.). Это практическое предложеніе сводится къ образованію фонда, съ тою особенностью, что Беллерсъ не устраняетъ процентовъ на капиталъ, которые устраняетъ Плокбой. На эти фонды должны быть основаны рабочіе колледжи, которые ближе всего подходятъ къ идеѣ фаланстеры у Фурье. Въ этихъ фаланстерахъ по проекту Беллерса должны отъ 300 до 3000 лицъ находить работы и комфортабельно жить. Эти фаланстеры должны быть одновременно и сельскохозяйственными, и промышленными и покрывать всѣ потребности своихъ участниковъ, представляя собою какъ бы „міръ въ сокращенномъ видѣ". Другими словами, каждая фаланстера должна представлять вполнѣ самостоятельную и самодовлѣющую хозяйственную единицу и совершенно не зависѣть отъ остального народнаго хозяйства. Слѣдовательно, все хозяйство мыслится, какъ совокупность такихъ раздѣльныхъ фаланстеръ. Основная мысль состоитъ въ томъ, что если трудъ вооруженъ соотвѣтствующей техникой, онъ долженъ доставлять не только соотвѣтствующее содержаніе трудящимся, но и проценты для уплаты за капиталъ. Слѣдовательно, весь продуктъ труда, по представленію Беллерса, раздѣляется на продуктъ необходимый и прибавочный, на заработную плату и прибавочную цѣнность. Производительность труда повышается здѣсь по сравненію съ производительностью труда единичныхъ работниковъ, благодаря совмѣстной работѣ, и кромѣ того, здѣсь сокращаются издержки производства, вслѣдствіе того, что при совмѣстномъ потребленіи сокращаются издержки на содер-

жаніе рабочихъ.

Согласно проекту Веллерса, въ его фаланстерахъ рабочее время устанавливается государствомъ и съ увеличеніемъ возраста сокращается на часъ. Послѣ 60 лѣтъ рабочій занимается исключительно, какъ надсмотрщикъ, затѣмъ въ предѣлахъ колоніи деньги совершенно отмѣняются, „трудъ является тѣмъ масштабомъ, по которому оцѣниваются всѣ предметы потребленія", – оказывающіе услуги больше среднихъ получаютъ и чрезвычайное вознагражденіе. Особенное вниманіе въ произведеніи Веллерса обращается на воспитаніе; воспитаніе преслѣдуетъ развитіе не только ума и характера, но и непремѣнно ручной ловкости – обученіе различнымъ ремесламъ. Общій мотивъ, изъ котораго исходитъ Веллерсъ, это желаніе помочь бѣднымъ. „Бѣдные безъ занятій, – говоритъ онъ, – суть, какъ нешлифованные алмазы, ихъ цѣнность неизвѣстна. Регулярно же занятые рабочіе, напротивъ, суть величайшее богатство и сила народа; если бы не было рабочихъ, не было бы лордовъ, и если бы бѣдные рабочіе не создавали много больше пищи и прочихъ благъ, чѣмъ нужно для ихъ содержанія, тогда всякій джентльменъ долженъ бы быть рабочимъ, и всѣ лѣнивцы должны бы умереть отъ голода." На вопросъ, почему же рабочіе не получаютъ всего продукта своего труда, Веллерсъ со своимъ шутливымъ прямодушіемъ отвѣчаетъ такъ: „Потому что богатые не могли бы жить иначе, какъ на счетъ труда другихъ: лэндлорды – труда ихъ арендаторовъ, а купцы и промышленники – труда своихъ наемныхъ рабочихъ". „Трудъ бѣдныхъ образуетъ золотыя розсыпи для богатыхъ", – говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ. Такъ что идея прибавочной цѣнности и прибавочнаго труда, какъ основаніе капиталистическаго хозяйства, у Веллерса находитъ достаточно отчетливое выраженіе, что и было констатировано позднѣе сначала Р. Овеномъ, а потомъ Марксомъ. Остается упомянуть относительно взгляда Беллерса на населеніе. Интересно, что за 100 лѣтъ до Мальтуса, Веллерсъ останавливается передъ вопросомъ о населеніи, но разрѣшаетъ этотъ вопросъ совершенно противоположно, чѣмъ Мальтусъ. Онъ говоритъ: „Увеличеніе бѣдныхъ не есть тяжесть, но выгода, ибо вмѣстѣ съ ними умножаются и возможности ихъ содержанія". Этимъ мы и ограничимъ свое знакомство съ этимъ небольшимъ, но въ высшей степени содержательнымъ этюдомъ.

КВАКЕРЫ И ИХЪ ЗНАЧЕНІЕ ВЪ СОЦІАЛЬНОЙ ИСТОРІИ АНГЛІИ.

Обратимся теперь къ знакомству съ еще одной изъ сектъ, игравшей въ англійской революціи довольно видную роль, хотя это была уже послѣдняя волна упадавшаго революціоннаго настроенія. Именно, послѣ того, какъ индепенденты сдѣлались въ извѣстномъ смыслѣ правительствующей партіей въ лицѣ Кромвеля, послѣ того, какъ левеллеры, выдѣлившіеся изъ индепендентства, какъ его крайнее лѣвое крыло, были разбиты, потерпѣли пораженіе, выдвинулась еще секта, игравшая и играющая и до настоящаго времени роль въ исторіи Англіи и вообще характерная, какъ для англійскаго народа, такъ и для исторіи англійской реформаціи. Это - квакеры. Квакеры въ буквальномъ переводѣ значитъ трясуны, трясучки. Это названіе дано ей потому, что въ состояніи религіознаго экстаза квакеры приходятъ какъ бы въ конвульсивное состояніе, трясутся.

Въ религіозно-догматическомъ отношеніи квакеры и тогда, и теперь являются наиболѣе далеко идущей сектой въ направленіи религіознаго адогматизма.

Если вообще движеніе англійской реформаціи можно представить такимъ образомъ, что каждая слѣдующая секта отдѣляла и устраняла часть церковныхъ догматовъ отъ первоначальнаго церковнаго цѣлаго, то квакеры пошли наиболѣе далеко въ этомъ отношеніи и своимъ ученіемъ о „внутреннемъ свѣтѣ" устранили все догматическое церковное ученіе. По ихъ ученію, внутренній свѣтъ, внутреннее слово, или иначе внутреннее откровеніе, есть источникъ, формула и норма вѣры. Поэтому не производное откровеніе Бога въ священномъ писаніи и не церковь, но непосредственное просвѣщеніе религіознаго субъекта, „непосредственный Христосъ", „свѣтъ Христовъ" есть единственный и достаточный источникъ жизни, который не нуждается и не основывается на писанія. Этотъ свѣтъ, по ученію квакеровъ, необходимъ для пониманія божественныхъ вещей, и духъ Божій, насколько онъ нуженъ для спасенія души, данъ всѣмъ, конечно, въ различной степени, онъ дѣйствовалъ уже до сотворенія міра (Быт. 1, 2) дѣйствовалъ затѣмъ среди язычниковъ въ лицѣ Платона и Сократа (Рим. 2, 14-15), затѣмъ въ іудейской теократіи (Неем. 9, 20 Ис. 63, 10), въ каждый вѣкъ историческаго человѣчества. По -

этому этотъ свѣтъ есть единственный источникъ всей религіозной жизни, а не писаніе, которое есть непосредственное слово Божіе; лишь черезъ внутренній свѣтъ научается христіанинъ понимать писаніе.*)

Только невидимая церковь святыхъ, по мнѣнію квакеровъ, существуетъ и во всѣхъ церквахъ, и вдали отъ всякой церкви находятся истинные члены тѣла Христова. Они требуютъ поэтому свободы для всякой формы вѣры, ибо свобода есть первое основное право человѣческой природы. Цѣль этой свободы есть этически-практическое, свободное отъ догмъ и формъ христіанство съ требованіемъ неограниченной свободы совѣсти и вѣры.

Такимъ образомъ, подобно индепендентамъ у квакеровъ требованіе свободы совѣсти является естественнымъ выводомъ ихъ адогматизма, изъ ученія, что этотъ внутренній свѣтъ не связанъ ничѣмъ.

По отношенію ко всякимъ внѣшнимъ формамъ церковнаго культа квакеры развиваютъ ту же точку зрѣнія непосредственнаго откровенія, не связаннаго ни съ какими формами, и потому относятся съ принципіальнымъ отрицаніемъ ко всякому культовому благочестію. Впрочемъ, по ироніи вещей, какъ это часто бываетъ въ исторіи, они выработали сами извѣстную форму внѣшняго культа, это были такъ называемые „молчаливые митинги" (silent meeting). Эти молчаливые митинги состоятъ въ томъ, что въ простой комнатѣ собираются всѣ и мужчины, и женщины и въ напряженномъ молчаніи ждутъ, пока кто либо изъ нихъ объявитъ себя подъ наитіемъ Духа и начнетъ импровизировать молитву; если этого не происходитъ, то молчаливый митингъ сплошь проходитъ въ молчаніи. Должность проповѣдника не связана съ опредѣленнымъ лицомъ, но всякій, имѣющій въ себѣ духа, будетъ ли это мужчина или женщина, можетъ проповѣдовать. Духовное, богословское образованіе не нужно; само собой разумѣется проповѣдь совершается даромъ, безъ всякаго вознагражденія.

Соотвѣтственно этой упрощенной догматикѣ требуется просто

---

*) *Въ этомъ пунктѣ ученіе квакеровъ значительно сближается съ ученіемъ нашихъ духоборовъ и эта близость была создана ими, между прочимъ, квакеры при переселеніи духоборовъ въ Канаду оказывали имъ довольно существенную помощь.*

та и скормность жизни, размѣренность и покой. Внѣшній типъ квакеровъ соотвѣтствуетъ особенностямъ ихъ характернаго англо-саксонскаго склада, который выражается въ невозмутимости, ровности настроенія и увѣренности въ себѣ. Искусство они отвергаютъ, спортъ, театръ въ качествѣ inutilium et mendacium verborum compilatio - собранія безполезныхъ и лживыхъ словъ также отвергаютъ, музыку и танцы также отвергаютъ. Вмѣсто этого они практикуютъ благородную общительность и широкое гостепріимство, научное образованіе, доступное и мужчинамъ и женщинамъ, солидную и простую элегантность квакерскаго дома, которая справедливо считается идеаломъ англійскаго home. Подобно тому, какъ у пуританъ эта выработка характера, законъ воли приводилъ къ тому, что эта секта выдѣлила изъ своей среды значительное количество искусныхъ предпринимателей, дѣлавшихся потомъ богатыми въ силу этого своего закона, то же можно сказать и относительно квакеровъ. Всѣми, наблюдавшими эту секту, констатируется, въ особенности въ новое время, ея исключительное богатство; говорятъ, что квакерство - это синонимъ богатства. Въ 1863 г. одинъ наблюдатель писалъ о лондонскихъ квакерахъ, которые составляли тогда въ 2 милліонномъ Лондонѣ какія нибудь 2 тысячи человѣкъ: „Квакеры есть богатая община, а богатство всегда находитъ почетъ. Богатство квакеровъ вошло въ пословицу. Никогда не видятъ квакера просящимъ милостыни и никто изъ нихъ не обращается въ дома для бѣдныхъ".

Квакеры не только богатѣйшая община, но и наиблаготворительнѣйшая въ Лондонѣ, въ особенности же эта благотворительность распространяется на своихъ, среди которыхъ нѣтъ ни одного нищаго. „Жизнь квакеровъ есть непрерывная дѣятельность, - продолжаетъ тотъ же авторъ, - по своимъ ли дѣламъ или дѣламъ благочестія, праздность есть для нихъ такой порокъ, который съ нравственной точки зрѣнія не менѣе наказуемъ, чѣмъ положительное преступленіе. Тогда, какъ многіе богатые лондонскіе купцы воспитываютъ своихъ дѣтей вмѣсто своей или ученой профессіи, какъ гранильщиковъ мостовой, даже богатѣйшій квакеръ отдаетъ своего сына въ ученіе. Домашняя обстановка богатаго или только зажиточнаго квакера, внутреннее убранство его дома можетъ быть идеаломъ англійскаго порядка, англійской чистоты и комфорта, примѣръ соединенія элегантности и простоты". Ква-

керы отличались костюмомъ; мужчины носили особой формы шляпы и воротники, женщины въ сѣрыхъ шляпахъ и платьяхъ. Квакеры, которые имѣютъ теперь довольно законченный и спокойный типъ, не таковы были въ началѣ своей исторіи. И квакеры имѣли свой Sturm und Drang, періодъ революціонныхъ возбужденій и начинаній.

Первую вѣсть о квакерахъ въ исторіи можно отмѣтить во время Короткаго парламента, а первые документы, относящіеся къ исторіи квакеровъ, встрѣчаются съ 1653 г. Въ эти годы по городамъ и селамъ Англіи, главнымъ образомъ въ провинціи, а иногда и въ Лондонѣ появлялся человѣкъ очень страннаго вида, одѣтый въ кожаную куртку и кожаные штаны, въ шапкѣ, которую никогда нигдѣ не снималъ, обращавшійся ко всѣмъ на „ты", со страстными словами проповѣди и привлекавшій этимъ всеобщее вниманіе. Имя этого человѣка было Георгъ Фоксъ, это и былъ основатель квакерства. Родился Фоксъ въ іюлѣ 1624 г. въ Дрейтонѣ, маленькомъ городкѣ графства Лейстершира. Будучи еще очень молодымъ, почувствовалъ онъ въ себѣ внутренній свѣтъ, внутреннее озареніе и призваніе къ проповѣди и отправился на эту проповѣдь. Онъ жилъ дѣйствительно по евангельски, не имѣя ни собственности, ни крова, ни пріюта. Своей проповѣдью навлекалъ онъ на себя тюремное заключеніе, терпѣлъ и голодъ, и холодъ и всяческія преслѣдованія, но все это не производило на него никакого впечатлѣнія. Въ это время собственное настроеніе Фокса было въ значительной степени аполитическимъ, онъ самъ не примыкалъ ни къ какой изъ революціонныхъ группъ и не вступалъ въ парламентскую армію, въ ряды индепендетскаго ополченія по той причинѣ, что ученіе квакерства отрицаетъ военную службу И теперешніе квакеры уклоняются отъ военной службы, что облегчается имъ отсутствіемъ всеобщей воинской повинности въ Англіи. Затѣмъ теперь ученіе квакеровъ имѣетъ черты отрицательнаго отношенія къ государству, поэтому обыкновенно квакеры уклоняются отъ государственной службы, сосредотачивая свою дѣятельность на частной, на промышленности.

Но въ то время удержаться на отрицательномъ отношеніи къ войнѣ и революціи было трудно даже Фоксу и позиція, которую онъ занялъ здѣсь, сводилась къ попустительству. Не вступая самъ въ ряды воиновъ, онъ въ то же время не отклонялъ своихъ

единомышленниковъ, которые постепенно становились все численнѣе и численнѣе. Самъ онъ былъ занятъ исключительно проповѣдью при чемъ. проповѣдуя внутренній свѣтъ, внутренне озареніе и отрицая всякій внѣшній культъ, проявляя это иногда довольно рѣзко, врываясь въ храмы, прерывая богослуженія, за что и бывалъ часто битъ. Скоро образовался немногочисленный, тайный, но энергичный союзъ квакеровъ; организованъ онъ былъ главнымъ образомъ замѣчательной женщиной, поддавшейся вліянію Фокса - Маргаритой Фелль, занявшей активное положеніе по отношенію къ революціонному движенію. Въ этотъ періодъ квакерство вообще не устраняется отъ обще-политическаго движенія, оно стремится усвоить себѣ не только религіозные, но и политическіе интересы, оно какъ бы заступаетъ мѣсто индепендентовъ. „Въ эти годы постояннаго революціоннаго броженія, - говоритъ историкъ революціи въ Англіи Вейнгартенъ, - рѣшительно невозможно было не дѣлать политическихъ выводовъ изъ принципа, который несмотря на всю метафизическую форму, служилъ только выраженіемъ безусловной свободы личности, не признающей другихъ ограниченій, кромѣ собственныхъ внутреннихъ внушеній. Такая свобода, въ большей чѣмъ когда либо прежде степени, была положена въ основу квакерской религіозной общины; что могло быть заманчивѣе мысли о такой же политической свободѣ? Отъ идеализма въ вопросахъ церковныхъ, отвергшаго всѣ внѣшнія формы, какъ недостойныя духа, былъ только одинъ шагъ къ такому же радикализму по отношенію къ существовавшимъ въ государствѣ учрежденіямъ и властямъ, какъ тормазамъ свободы. Поэтому, чѣмъ больше баптистовъ и людей пятой монархіи (квинто-монархистовъ) переходило на сторону квакерства и выступало его проповѣдниками, тѣмъ болѣе усиливались въ немъ идеи политическаго переворота и отвлеченнаго республиканства, воодушевлявшіе „святыхъ". Между прочимъ въ рядахъ квакерства покончили свои дни цѣлый рядъ дѣятельныхъ индепендентовъ и левеллеровъ, между прочимъ и знаменитый Джонъ Лилльборнъ, вождь левеллеровъ, кончилъ свою жизнь квакеромъ. Разумѣется энтузіазмъ этотъ вскорѣ выразился и въ рядѣ практическихъ дѣйствій.

Въ 1655. г. въ графствѣ Лестеръ собрался съѣздъ различныхъ сектантовъ, продолжавшійся около двухъ недѣль. Это было во время протектората, когда представители революціоннаго движенія

стали во враждебныя отношенія къ Кромвелю. На этихъ засѣданіяхъ квакеры были очень немногочисленны, но играли все же большую роль, такъ что обратили на себя вниманіе Кромвеля. Вмѣстѣ съ тѣмъ квакерами становится цѣлый рядъ офицеровъ, благодаря чему они пріобрѣтаютъ вліяніе въ арміи. Въ концѣ концовъ нѣтъ ничего удивительнаго, что послѣ этихъ засѣданій квакеровъ начинаютъ заключать въ тюрьмы цѣлыми тысячами, но въ то же время они распространяютъ свою дѣятельность не только на Англію, но и на весь міръ. Квакеры основываютъ всемірную миссію во всѣхъ странахъ доступнаго тогда міра, въ Европѣ и Азіи. Они отправляютъ миссіонеровъ, проповѣдниковъ, чтобы возвѣстить наступленіе новой исторической эры.

ИСТОРІЯ ЯКОВА НЭЛЕРА. ПЕРЕЛОМЪ ВЪ КВАКЕРСТВѢ. ЕГО ЗАСЛУГИ.

Въ то время случился эпизодъ, который характеризуетъ очень наглядно всю напряженность и экзальтированность настроенія эпохи. Этотъ эпизодъ связанъ съ именемъ квакерскаго вождя Якова Нэлера. Онъ сначала служилъ въ арміи, затѣмъ по болѣзни вышелъ въ отставку. Сдѣлавшись квакеромъ и живя въ Лондонѣ, онъ поддерживалъ въ квакерствѣ особенно революціонный духъ и въ концѣ 1655 г. Нэлеръ, считая моментъ назрѣвшимъ, оставляетъ Лондонъ и отправляется сначала въ Экзетеръ, гдѣ былъ арестованъ и до осени содержался подъ стражей; сейчасъ же по освобожденіи онъ отправился въ Бристоль. Въ этомъ городѣ анабаптистовъ, квакеровъ и вообще всякихъ сектъ нашелъ большой успѣхъ и популярность и Яковъ Нэлеръ, человѣкъ энергичный, экзальтированный, онъ пользовался репутаціей почти святого. Въ сентябрѣ 1656 г Нэлеръ совершилъ не болѣе ни менѣе, какъ второй входъ въ Іерусалимъ, при чемъ народъ встрѣчалъ его восторженными криками: „Святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ, Осанна Сыну Давидову, благословенъ грядущій во имя Господне". Женщины преклонялись передъ нимъ, какъ передъ лучшимъ изъ сыновъ человѣческихъ, цѣловали ему ноги; квакеры привѣтствовали его, какъ „царя израильскаго, вѣчное солнце правды, какъ величайшаго пророка и единороднаго сына, какъ надежду Израиля". Возбужденный шествіемъ народъ уже сталъ готовиться къ возстанію,

но прежде еще, чѣмъ волненіе усилилось, войска и городскіе власти быстро вмѣшались и прекратили начинавшійся мятежъ. Нэлеръ былъ арестованъ и отправленъ въ кандалахъ въ Лондонъ на судъ. На допросахъ у него спрашивали: „Сынъ ли онъ Бога?" Онъ отвѣчалъ: „Да, но у меня еще много братьевъ". „Присваеваетъ ли онъ себѣ титулъ царя израильскаго и князя міра?" – „Да, такъ какъ Онъ одинъ, а то, что родилось во мнѣ, есть царь Израиля. Іисусъ Христосъ, царь израильскій, открылся мнѣ, и потому я присвоилъ Его себѣ". „Называлъ ли онъ себя пророкомъ Всевышняго Бога?" „Я – пророкъ", говорилъ онъ безъ всякаго колебанія. „Кѣмъ онъ посланъ?" – „Тѣмъ, кто вселилъ въ насъ духъ Сына своего". „Позволялъ ли онъ называть себя именемъ Іисуса?" – „Это было, но относилось не къ нему, человѣку видимому, а ко Христу который въ немъ". „Наказалъ ли онъ женщинъ за Осанну?" „Я велѣлъ имъ пѣть лишь то, что подскажетъ имъ сердце". Такой діалогъ происходилъ между Нэлеромъ и судьями. Въ результатѣ, хотя часть судей, именно пресвитеріане, настаивали на смертной казни, но незначительнымъ большинствомъ (96 голосами противъ 82) смертная казнь была замѣнена не менѣе жестокимъ наказаніемъ, именно: онъ долженъ былъ простоять два часа у позорнаго столба, затѣмъ получить 300 ударовъ по пути отъ Вестминстера до биржи въ Сити; языкъ его рѣшили пробуравить раскаленнымъ желѣзомъ, а на лбу выжечь букву B, обозначавшую богохульника. Затѣмъ должно было слѣдовать вторичное сѣченіе и, наконецъ, отводъ въ каторжную тюрьму въ Бристолѣ. Когда ему прочли приговоръ, онъ лишь сказалъ: „Я молю Бога, чтобы Онъ простилъ вамъ этотъ грѣхъ". Нэлеръ перенесъ кровавое наказаніе съ непоколебимою твердостью и даже съ радостью. А когда его клеймили, эшафотъ обступили тысячи квакеровъ съ непокрытыми головами, да и изъ грубой обыкновенно массы народа не вырвалось ни одного слова насмѣшки или издѣвательства. Самые вѣрные его приверженцы поднялись къ нему и держали надъ его головой надпись на крестѣ: „Это – царь іудейскій".

Вотъ эпизодъ, который характеризуетъ горячечное настроеніе эпохи. Въ общемъ число сидѣвшихъ въ тюрьмахъ квакеровъ въ теченіе 1656-1658 гг. по ихъ собственнымъ вычисленіямъ превышало три тысячи. Разсказанная вспышка была изъ числа послѣднихъ яркихъ моментовъ революціи; по крайней мѣрѣ для самихъ

квакеровъ это событіе знаменуетъ переломъ въ настроенія. Переломъ этотъ совершился и въ самомъ Пэлерѣ, который подъ старость раскаялся и просилъ прощенія у квакеровъ за то самообольщеніе, въ которомъ находился, и въ общемъ настроеніи квакерства. Въ квакерствѣ усиливается ихъ первоначальный аполитическій духъ, наклонность устраняться отъ боевой революціонной политики.

Это - новая эра ихъ исторіи и ихъ дѣятельности, связанная съ переселеніемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ за океанъ и устройствомъ тамъ колоній на новыхъ началахъ. Въ этотъ второй періодъ дѣятельности квакеровъ сдѣлалось особенно извѣстно имя Вильяма Пенна, который основалъ колонію Пенсильванію, названную его именемъ.

Въ этотъ періодъ квакеры извѣстны своимъ энергичнымъ отстаиваніемъ ученія о естественныхъ прирожденныхъ правахъ человѣка и гражданина и внесеніемъ ихъ въ конституцію. Но особенно большая заслуга квакеровъ состоитъ въ ихъ борьбѣ съ рабствомъ. Квакеры первые потребовали отмѣны рабства и боролись за эту отмѣну вплоть до побѣды этой идеи.

Заслуга перваго возбужденія вопроса объ отмѣнѣ рабства негровъ принадлежитъ уже Фоксу. Но особенно близко принялъ къ сердцу завѣтъ Фокса о томъ, что всѣ люди имѣютъ право на свободу, прежде всего Вильямъ Пеннъ, который сдѣлался вторымъ основателемъ квакерства, создавши для него въ Америкѣ второе отечество. Послѣ настойчивой и продолжительной борьбы съ общественнымъ мнѣніемъ и разными затрудненіями онъ добился того, что въ квакерскихъ колоніяхъ рабство было устранено закономъ. Уже въ старости ему пришлось испытать радость узнать о послѣдовавшемъ со стороны правительства Пенсильваніи запрещеніи ввоза негровъ. Квакерство имѣетъ большія заслуги не только въ вопросѣ объ освобожденіи негровъ отъ рабства, но и въ дальнѣйшей соціальной исторіи Англіи квакерамъ принадлежитъ весьма большая и благотворная роль. Профессоръ Шульце-Геверницъ такъ характеризуетъ ихъ вліяніе: „Многія прогрессивныя мѣры, которыя впослѣдствіи обобщены были соціально-политическимъ законодательствомъ, впервые провели въ своемъ кругу квакеры. Такъ, напримѣръ, основатель квакеровъ Георгъ Фоксъ внушилъ „друзьямъ" заботиться о воспитаніи юношества. Квакерскія школы пользова-

лись особой славой въ то время, когда обширныя массы народа были лишены всякаго образованія. Высокое состояніе образованія ихъ сочленовъ было для квакеровъ тѣмъ необходимѣе, что они не признавали духовныхъ должностей и предоставляли въ своихъ духовныхъ собраніяхъ слово каждому. Конституція квакерской Пенсильваніи включала всеобщее обученіе. Квакеры требовали впервые націонализаціи попеченія о здоровьѣ и планомѣрнаго устройства больницъ, квакеры были провозвѣстниками реформы тюремъ, ибо осуждали тюрьмы своего времени, какъ школы преступности... Впереди всѣхъ шелъ Вильмъ. Пеннъ, ему слѣдовали другіе квакеры - В. Алленъ, который вмѣстѣ съ Овеномъ создавалъ Нью-Ленаркъ, Елисавета Фрей и проч. „друзья". Уже Фоксъ приглашалъ „друзей" въ Вестъ-Индіи обходиться съ своими рабами неграми, какъ съ братьями, воспитывать ихъ къ познанію Господа, освобождать черезъ нѣсколько лѣтъ службы. Все колоніальное освободительное движеніе съ его далеко идущими результатами, исходитъ отъ квакеровъ, въ кругахъ которыхъ уже рано свобода провозгласилась, какъ всеобщее человѣческое право. „Но квакеры работали не только для бѣдныхъ, они содѣйствовали также всѣмъ стремленіямъ рабочей самопомощи, какъ только вмѣстѣ съ промышленнымъ прогрессомъ рабочіе стали пробуждаться къ самостоятельному классовому движенію. Квакеръ предсказалъ переворотъ, который призванъ ввести въ хозяйственномъ мірѣ кооперацію. Квакеры играли среди чартистовъ и овенистовъ выдающуюся роль. Квакеры въ лицѣ Джона Беллерса не только создали, но и примѣнили теорію добавочной цѣнности въ интересахъ рабочаго класса. Квакерскій духъ вліялъ далеко за предѣлы секты въ соціально-политическомъ воспитаніи англійскаго народа. Такъ, отцы англійскаго законодательства въ пользу защиты труда стоятъ вполнѣ на почвѣ религіозно-обоснованной соціальной политики. Я разумѣю старшаго Пиля, Ричарда Остлера и Дж. Фильдена, графа Шефтсбюри, всѣхъ тѣхъ людей, которымъ Англія благодарна за законодательное проведеніе 10-часоваго рабочаго дня для работницъ уже въ 40-хъ годахъ XIX вѣка, реформа, которую Германія ожидаетъ еще въ началѣ XX вѣка."*) Такимъ образомъ, общее значе-

---

*) Prof. G. v. Schulze-Gevernitz. Der britische Imperialismus etc. 61-2.

ніе квакеровъ въ жизни Англіи далеко превышаетъ ихъ численность.

Отличительная черта англійской революціи состоитъ въ томъ что она соединялась съ религіозной реформаціей, и мощный религіозно-идеалистическій подъемъ цѣлаго народа наложилъ свою печать и на позднѣйшую исторію Англіи и на ея духовное обличіе. Извѣстенъ парадоксъ, высказанный еще Монтескье въ „Духѣ Законовъ": „Тремя вещами достопримѣчательна Англія - благочестіемъ, свободой и торговлей". Эти три достопримѣчательности находятся въ неразрывной внутренней связи между собою. Другой историкъ, не разъ цитированный мною Циглеръ, замѣчаетъ: „Могущество Англіи во внѣ, ея свобода внутри, которая сочетается съ удивительнымъ духомъ законности, именно тогда получила свои крѣпкіе корни". Несмотря ни на что, это „здоровое нравственное зерно остается и оно болѣе чѣмъ гдѣ либо выросло на религіозной почвѣ и сохранилось и до сихъ поръ въ религіозной оболочкѣ". Наконецъ, только что мною цитированный профессоръ Шульце-Геверницъ по тому же поводу замѣчаетъ, что „изъ школы пуританизма англо-саксонскій міръ вынесъ половую, національную и соціальную дисциплину, составляющую перевѣсъ капиталистическому духу. Англія достигла господства между прочимъ и потому, что превосходила конкурентовъ чистотой своей семейной жизни, готовностью жертвовать изъ любви къ отечеству чувствомъ соціальной отвѣтственности... Превосходство англо-саксонскаго типа основано на капиталистической, половой и соціальной дисциплинѣ.

Религіозный факторъ совершалъ эту заботу и внутренне утверждалъ крѣпкое государство".

АНГЛІЙСКОЕ ПРОСВѢЩЕНІЕ. ДЕИЗМЪ. ЕСТЕСТВЕННОПРАВОВЫЯ УЧЕНІЯ.

Теперь мы должны остановить свое вниманіе на настроеніяхъ и идеяхъ иного порядка, которыя развивались отчасти параллельно, а отчасти вслѣдъ за религіознымъ подъемомъ англійской революціи.

Я уже отмѣтилъ, что при переходѣ отъ среднихъ вѣковъ къ новому времени намѣтились два русла. Одно русло религіозное - это реформація, вся та огромная духовная работа, которая была

произведена европейскимъ человѣчествомъ, начиная съ XV и XVI вѣковъ; другое - гуманистическое, которое основано на возрожденіи античной древности и стремится къ возрожденію жизни на основахъ натуралистическихъ. Оба мотива боролись между собою и въ Англіи. Одновременно съ религіознымъ теченіемъ въ англійской революціи назрѣвало и просвѣтительское, при чемъ основная тема, основная задача этого движенія состоитъ въ томъ что въ немъ развивается совершенно независимая отъ религіи, совершенно внѣ-религіозная, свѣтская точка зрѣнія на всѣ явленія жизни, на государство, право, самую религію и мораль. Конечно, отъ крайняго индепендентства до крайняго просвѣтительства съ его матеріалистическимъ и атеистическимъ міровоззрѣніемъ, примѣръ котораго мы видимъ и въ Англіи того времени, весьма большая дистанція, которая проходится рядомъ постепенныхъ, иногда неуловимыхъ переходовъ. Однако эти постепенные переходы мы и должны установить.

Что касается государства и государственности, то въ противоположность идеаламъ церковной государственности индепендентовъ, основаннымъ на осуществленіи извѣстныхъ религіозныхъ началъ и нормъ, здѣсь выставлена идея государственной автономіи и государственнаго утилитаризма. Естественныя права человѣка и гражданина, которыя возводились въ религіозную основу революціи, здѣсь получали обоснованіе вполнѣ независимое отъ какихъ-либо церковныхъ и даже религіозныхъ идей. Въ области этики наблюдаемъ стремленіе обособить мораль отъ религіи, сдѣлать ее автономной и самостоятельной съ тѣмъ, чтобы впослѣдствіи въ утилитаризмѣ подчинить ее ея интересу и въ дѣйствительности совсѣмъ упразднить ея самостоятельность. Наконецъ, въ области религіозной философіи мы наблюдаемъ цѣлый рядъ ученій и оттѣнковъ, группирующихся въ такъ называемомъ *деизмѣ*, при чемъ особенностью этого деизма, медленно, но неуклонно переходящаго въ атеизмъ, является то, что онъ стремится свести религію къ естественнымъ силамъ и естественнымъ способностямъ человѣка и сдѣлать излишнимъ какія бы то ни было сверхъестественныя откровенія. Деизмъ и просвѣтительство въ Англіи являются реакціей противъ христіанскаго государства индепендентовъ. Пуританизмъ съ своей строгостью, съ своей требовательностью и, - не нужно скрывать, - съ своимъ ханжествомъ и

экукой надоѣлъ и многихъ утомилъ, - захотѣлось жить на свободѣ. Многіе изъ тѣхъ, которые подчинялись пуританизму, когда онъ былъ въ силѣ, внутренно мечтая о совершенно иной, свѣтской жизни, когда пришло время сбросить это иго, сдѣлали это съ радостью. Царствованіе Карла II, послѣ смерти Кромвеля и свerженія индепендентовъ, характеризуется въ исторіи, какъ „веселое царствованіе". Это время историки характеризуютъ, какъ время необыкновенной моральной распущенности. Если хотите понять духъ этой эпохи, то возьмите соотвѣтствующія страницы по исторіи литературы XVIII вѣка Геттнера, гдѣ онъ характеризуетъ англійскую комедію и театръ времени Карла II, чтобы увидѣть, что за отвратительную и грубую порнографію представляли изъ себя тогдашнія драматическія сочиненія. Такимъ образомъ, противъ индепедентской муштры, противъ попытки примѣнить монастырскій уставъ къ государственной и свѣтской жизни поднялась волна реакціи, моральной распущенности Противъ же революціонности и радикализма, иногда приводившаго къ соціализму, поднялась политическая реакція, которая тоже находится въ весьма своеобразной и интересной связи съ реакціей противъ религіознаго идеализма и опирается на міровоззрѣніе матеріалистическое. Эту связь реакціи и матеріализма въ Англіи мы наблюдаемъ блистательнымъ образомъ на Гоббсѣ. Сами собой напрашиваются на сопоставленіе два великихъ современника Мильтонъ и Гоббсъ. „Трудно себѣ представить, - говоритъ Вейнгартенъ, - большой контрастъ, чѣмъ между этими двумя людьми. Мильтонъ - пророкъ идеализма, провозвѣстникъ будущаго и вѣчности, Гоббсъ - матеріалистъ, пессимистическій поборникъ настоящаго. По Мильтону человѣкъ является органомъ Святого Духа, по Гоббсу онъ только первый изъ животныхъ, машина и автоматъ, приводимая въ движеніе колесами и пружинами. Мильтонъ преклоняется передъ величіемъ духа; Гоббсъ отрицаетъ и духъ, и духовъ: онъ вѣритъ только въ то, что постигается пятью чувствами; духъ представляется ему просто тѣломъ или призракомъ Мильтонъ видитъ достоинство человѣка въ нравственной свободѣ; Гоббсъ отрицаетъ свободу и подчиняетъ человѣка безусловной власти рока и государства. По мнѣнію Мильтона, высшую цѣль жизни составляетъ истина въ общеніи съ Богомъ и Христомъ. По Гоббсу - наибольшее благополучіе каждаго индивида". Какъ из-

вѣстно, сущность ученія Гоббса сводится къ утвержденію абсолютности государственнаго суверенитета и абсолютной монархіи. Основанію государства предшествовало естественное состояніе человѣчества; состояніе это характеризуется всеобщими раздорами и междуусобными войнами. Чтобы прекратить это состояніе и установлено государство, при чемъ въ этомъ государствѣ „высшая власть по существу своему должна быть неограниченной". Абсолютизмъ, даже деспотизмъ являются естественными формами государства. Въ этомъ смыслѣ Гоббсъ является политическимъ философомъ реставраціи и контръ-революціи въ самыхъ дорогихъ для индепендентовъ пунктахъ, именно въ вопросѣ о свободѣ совѣсти, который связывался съ ихъ религіознымъ міровоззрѣніемъ.

Гоббсъ въ своемъ государственномъ позитивизмѣ является его непримиримымъ противникомъ. Принципъ свободы совѣсти и вѣроисповѣданія, провозглашенный индепендентами и послужившій исходнымъ пунктомъ для политическихъ волненій и революціонныхъ переворотовъ, представляетъ полную противоположность государственной теоріи Гоббса. Поэтому Гоббсъ ведетъ непрерывную борьбу противъ „безумія энтузіазма" и требуетъ безусловнаго подчиненія церкви государству. Если „святые" стремились обратить все государство въ церковь и царство Божіе, то Гоббсъ, наоборотъ, считаетъ церковь только другою стороною государства, совершенно поглощаемою имъ. „Если церковь составляетъ одно цѣлое, она тождественна съ государствомъ; общество, состоящее изъ людей, называется государствомъ, а состоящее изъ христіанъ - церковью". „Пусть вѣра является дѣломъ душевнымъ; только на небесахъ возможно согласіе между душою и тѣломъ; на землѣ борьба между духовнымъ и мірскимъ неизбѣжна, если въ государствѣ, кромѣ признаваемой имъ религіи, есть еще и другія; доказательствомъ этому служитъ исторія всѣхъ временъ. Свобода вѣроисповѣданія подрываетъ государство, мѣшаетъ достиженію его цѣлей. И въ области религіи не должно существовать никакого субъективнаго и личнаго права".

Самъ Гоббсъ относительно религіозныхъ воззрѣній соблюдаетъ только необходимую и въ сущности лицемѣрную внѣшность, которая требуется временемъ, но подъ этимъ скрывается худо прикрытый скептическій субъективизмъ и матеріализмъ.

Еще болѣе интереснымъ представителемъ практическаго воз-

зрѣнія на государство является Мандевиль въ его знаменитой „Баснѣ о пчелахъ", изданной впервые въ 1706 году. Въ этой аллегоріи жизнь людей, жизнь государства изображается, какъ улей пчелъ, при чемъ есть трутни, есть рабочія пчелы; неравенство и пороки представляются само собой разумѣющимися свойствами этого государства. Но если бы всѣ стали добродѣтельными и пороки исчезли, то государство это не усилилось бы, а ослабѣло. Юристамъ нечего было бы дѣлать, врачамъ некого было бы лечить; упали бы цѣны домовъ и земли, люди бы не перемѣнялись, каждый носилъ бы платье, пока оно не износилось, актеры, живописцы сидѣли бы сложа руки. Такъ какъ конкуренція пришла въ упадокъ всѣ бѣжали бы изъ страны, которая была некогда такъ богата и которая теперь не давала никому ни работы, ни прибыли. Мораль изъ этой басни такая: „Итакъ, оставьте жалобы: только глупцы стремятся представить честный улей великимъ. Наслаждаться благами міра, быть славнымъ военными подвигами и въ то же время жить среди удовольствій безъ большихъ пороковъ, это ненужная, хотя и прекрасная утопія, засѣвшая въ мозгу. Обмики, роскошь и тщеславіе должны существовать, пока мы извлекаемъ выгоды; муки, голодъ ужасны, но у кого совершается пищевареніе и ростъ безъ этого чувства?.. Вездѣ, гдѣ народъ желаетъ быть великимъ порокъ является для государства столь же необходимымъ, какъ голодъ для возбужденія аппетита. Одна добродѣтель не въ состояніи доставить народамъ блестящаго существованія. Тѣ, кто желали бы возстановить золотой вѣкъ, должны были бы примириться не только съ честностью, но и съ тѣмъ, чтобы питаться желудями".

Достаточно сопоставленія мыслей, выраженныхъ въ этой тирадѣ, съ горячими мечтами индепедентовъ объ основаніи общины и государства „святыхъ", чтобы почувствовать всю пропасть, раздѣляющую эти два міровоззрѣнія. Съ точки зрѣнія государственнаго позитивизма и практицизма Мандевиля, пороки въ государствѣ являются условіемъ государственнаго преуспѣянія и, слѣдовательно, нежелательно ихъ устраненіе. Понимать ли это въ шутку или въ серьезъ, но во всякомъ случаѣ эта идея представляетъ нѣчто совершенно противоположное идеаламъ индепендентства.

Въ „Баснѣ о пчелахъ" можно видѣть нѣкоторое предвосхищеніе ученія о классовой борьбѣ и значеніи этой борьбы (не даромъ Марксъ называетъ Мандевиля „свѣтлой головой и честнымъ человѣкомъ"), при чемъ разница между Мандевилемъ (а также и Гоббса) и новѣйшими представителями этого ученія заключается въ томъ, что Мандевиль вообще не предусматриваетъ такого устройства пчелинаго улья, при которомъ бы хотя со временемъ пороки исчезли, распри и раздоры были бы устранены, между тѣмъ какъ современная „классовая точка зрѣнія", отличается отъ мандевилевской меньшей рѣшительностью и послѣдовательностью. Классовая борьба здѣсь разсматривается, какъ временная историческая необходимость, при чемъ когда путь этотъ будетъ пройденъ до конца - прекратитъ свое существованіе

Изъ всѣхъ философовъ англійскаго просвѣщенія центральное мѣсто занимаетъ философъ сенсуализма, одинъ изъ крупнѣйшихъ мыслителей Англіи, Локкъ, жившій съ 1632-1704 г. Значеніе Локка велико не только для политической и соціальной мысли, но еще болѣе велико оно для исторіи философіи. Однако на этой сторонѣ мы, по плану курса, останавливаться не можемъ.

Какъ извѣстно, съ именемъ Локка связано ученіе объ опытномъ происхожденіи всякаго познанія. Основаніе философскаго ученія Локка состоитъ въ отрицаніи какихъ либо врожденныхъ идей и сведеніи источниковъ знанія къ опыту, при чемъ этотъ опытъ можетъ быть внѣшнимъ, т.е. пріобрѣтаться посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, ощущеній (откуда и названіе sensation - ощущеніе) и, наконецъ, это можетъ быть внутренній опытъ - самонаблюденіе, рефлексія. Эти внѣшній и внутренній опыты суть единственные органы, чрезъ которые свѣтъ идей падаетъ въ темную само по себѣ область разума. Если стать на эту точку зрѣнія, то изъ нея слѣдуетъ съ очевидностью цѣлый рядъ выводовъ отрицательнаго характера, какъ относительно возможности метафизики, такъ и относительно возможности религіи. Самъ Локкъ дѣлалъ эти выводы лишь отчасти, въ сдержанной формѣ, но они были сдѣланы другими. Кромѣ основного философскаго труда Локка „Опытъ о человѣческомъ разумѣ" для насъ большое значеніе имѣетъ его письмо о вѣротерпимости 1689 г. (A letter concerning toleration). Въ нихъ Локкъ опирается на ученіе такого содер-

канія: такъ какъ откровеніе не было созданіемъ разума, но оно во всякомъ случаѣ съ нимъ согласно, поэтому разумъ имѣетъ въ себѣ способность искать истину

На этомъ основаніи терпимость должна составлять естественное условіе для развитія разума Очень характерно, что и локковская терпимость, какъ и кромвелевская, имѣетъ свои границы и не распространяется на папистовъ и атеистовъ Въ трактатѣ „Объ управленіи" (On civil government) и въ слѣдующихъ его сочиненіяхъ, имѣющихъ для насъ наибольшее значеніе, Локкъ развиваетъ доктрину естественнаго права Государство, училъ Локкъ подобно Гоббсу, основано на взаимномъ договорѣ для защиты естественныхъ правъ и для счастья каждаго отдѣльнаго человѣка Но въ противоположность Гоббсу Локкъ считаетъ, что естественное состояніе было состояніемъ не войны, но естественной свободы и равенства Къ числу этихъ естественныхъ правъ на первомъ мѣстѣ Локкъ относитъ право на собственность, въ частности земельную собственность. Онъ разсуждаетъ такъ, что хотя Богъ далъ землю для пользованія всѣмъ людямъ, но отдѣльныя лица затратили для воздѣлыванія ея, для приведенія въ пригодный видъ земельные участки извѣстную долю труда.

Такимъ образомъ, право собственности на землю у него объясняется трудомъ, затраченнымъ нѣкогда на эти земельные участки. Локкъ принадлежитъ, стало быть, къ числу представителей такъ называемой трудовой теоріи частной собственности Отличительнымъ признакомъ этой теоріи является пріурочиваніе происхожденія частной собственности къ моменту труда. Для того, чтобы обезпечить себѣ свободу, жизнь и собственность, вообще всѣ права естественной свободы, государство и устанавливаетъ жизнь, основанную на положительномъ законодательствѣ, при чемъ однако даже такое положительное законодательство является осуществленіемъ и обезпеченіемъ этихъ естественныхъ правъ. Съ этой точки зрѣнія и деспотизмъ, и рабство одинаково лишены смысла, потому что противорѣчатъ естественнымъ правамъ и тѣмъ условіямъ, при которыхъ заключался общественный договоръ Эти верховныя права поэтому не могутъ быть отчуждаемы, какъ училъ Гоббсъ, а могутъ быть лишь делегированы, при чемъ народъ, который заключалъ договоръ, можетъ потребо-

вать ихъ назадъ при нарушеніи договора. Это ученіе Локка для политической экономіи имѣетъ совершенно исключительное значеніе. Локкъ есть отецъ политическаго и соціальнаго индивидуализма, ученія о неприкосновенныхъ, личныхъ правахъ, о неотчуждаемыхъ правахъ, о такомъ государствѣ, главная задача котораго есть охраненіе собственности и свободы, т. е. та задача, которая опредѣляется Лассалемъ, какъ задача государства „будочника". Вмѣстѣ съ тѣмъ Локкъ является отцомъ доктрины естественной свободы. Онъ признаетъ, что договорному состоянію предшествовало состояніе естественной свободы, слѣдовательно, назначеніе государства, идеальныхъ государственныхъ нормъ состоитъ лишь въ томъ, чтобы соблюдать эту естественную свободу. Въ этомъ смыслѣ теорія Локка есть полнѣйшая противоположность соціалистической теоріи государства, которая стремится не ограничивать роль государства, а расширять ее, предписывая государству новыя задачи. Съ другой стороны, соціализмъ считаетъ, что естественное состояніе есть состояніе конкуренціи, при которой слабый угнетается сильнымъ, есть борьба классовъ, при которой слабый классъ угнетается сильнымъ. Напротивъ, для тѣхъ мыслителей, которые проникнуты доктриной Локка о задачахъ государства, призваннаго охранять естественныя права, нормой государственной политики является по возможности меньше управлять, какъ говорили физіократы въ лицѣ Гурнэ „pas trop gouverner". Отсюда для насъ понятно, почему физіократы, затѣмъ Адамъ Смитъ который въ этомъ отношеніи совершенно стоитъ на почвѣ естественнаго права, въ качествѣ разрѣшенія соціальнаго вопроса, въ качествѣ всеобщаго соціальнаго рецепта выставляетъ свободу и невмѣшательство. Потому именно, что при такомъ пониманіи природы государства наилучшимъ результатомъ является возвращеніе къ естественному состоянію, а не расширеніе государственной дѣятельности. Хозяйственный же либерализмъ есть ранняя стадія міровоззрѣнія просвѣтительства, поздней стадіей котораго является матеріалистическій соціализмъ.

Что касается локковскаго воззрѣнія на религію, то здѣсь онъ приближается къ деизму, хотя еще нерѣшительно выраженному, къ ученіямъ объ „естественной религіи"

Я остановился на характеристикѣ группы мыслителей, носящихъ общее названіе деистовъ. Общей особенностью ихъ является то, что они, подобно тому, какъ юристы искали нормъ права въ естественномъ правѣ, ищутъ нормъ религіи въ естественной религіи, и въ этомъ исканіи исходятъ изъ болѣе или менѣе независимаго, а то и прямо отрицательнаго отношенія къ христіанству. Такимъ образомъ, эта группа составляетъ переходную ступень отъ настроенія религіознаго энтузіазма къ матеріалистическому отрицанію. Въ числѣ этихъ мыслителей, кромѣ ранняго представителя Томаса Брауна, слѣдуетъ назвать и Герберта, написавшаго сочиненіе „Объ истинѣ" и „О религіи". Здѣсь впервые пущена въ оборотъ мысль объясненія разнообразія религій обманомъ и подлогомъ жрецовъ; по крайней мѣрѣ эта мысль, совершенно отброшенная исторической наукой XIX в. была въ большомъ ходу у всѣхъ дѣятелей XVII, XVIII и XIX вѣковъ въ англійскомъ, французскомъ и нѣмецкомъ просвѣщеніи. Самъ Гербертъ объясняетъ свое настроеніе утомленіемъ отъ споровъ о догматахъ, которые вели между собою различныя секты въ эпоху реформаціи. Слѣдующимъ писателемъ того же направленія является Ричардъ Блонтъ, который направляетъ свою критику болѣе опредѣленно противъ христіанства. Онъ находился подъ вліяніемъ континентальныхъ философовъ Спинозы и Бейля. Затѣмъ слѣдуетъ упомянуть Антонія Коллинзэъ, который въ „Разсужденіи о свободомысліи" первый далъ деистамъ названіе свободомыслящихъ, высказалъ полное отреченіе отъ откровенной религіи и объявилъ церковному ученію войну. Наиболѣе извѣстенъ въ этомъ направленіи Джонъ Толандъ, написавшій „Христіанство безъ тайнъ". Здѣсь выставляется мысль о соотвѣтствіи разума и истиннаго христіанства и рѣшительно отвергается все, что этому не соотвѣтствуетъ, - догматы, таинства. (Такимъ образомъ позиція, занятая Толандомъ по отношенію къ христіанскимъ догматамъ, приблизительно соотвѣтствуетъ позиціи, занятой Толстымъ). Все, что не соотвѣтствуетъ разуму (точнѣе разсудку) отвергается, а все, что соотвѣтствуетъ объявляется сущностью истиннаго христіанства. Толандъ въ дальнѣйшей эволюціи переходитъ къ пантеизму, а позднѣе и къ пантеистическому матеріализму и атеизму. Изъ болѣе умѣренныхъ представителей деизма слѣдуетъ назвать Тиндаля,

написавшаго книгу „Христіанство также древне, какъ и твореніе". Онъ также развиваетъ мысль объ естественной религіи, которая есть одна для всѣхъ людей. При чемъ христіанство есть въ такой степени дѣйствительная религія, насколько она согласна съ этой естественной. Наконецъ, слѣдуетъ упомянуть Томаса Чобба, простого ремесленника, который развиваетъ такое пониманіе религіи, при которомъ она равняется простой нравственности. „Намъ слѣдуетъ, - говоритъ онъ, - только просто пользоваться разумомъ, которымъ мы всѣ одарены. Намъ слѣдуетъ быть добрыми или мудрыми, т.е. слѣдуетъ только дѣйствовать по тѣмъ самымъ правиламъ, по которымъ дѣйствуетъ Богъ".

Рядомъ съ вопросомъ объ естественной религіи всталъ предъ сознаніемъ вопросъ объ естественной нравственности, которую стремились обосновать независимо отъ религіи. Въ этомъ направленіи наибольшаго вниманія заслуживаетъ англійскій писатель конца XVII и начала XVIII вѣка Шефтсбюри. Это была натура эстетическая, воспитанная на преклоненіи передъ античнымъ міромъ и поэтому склонная отрицать самостоятельное значеніе задачъ нравственности и приравнивать ихъ къ идеаламъ прекраснаго. Основной его тезисъ - о тождествѣ прекраснаго и добраго. „Стремитесь прежде всего къ прекрасному, а доброе явится само собою" - таковъ его принципъ. Этика становится въ его рукахъ „калокагатіей" грековъ. Достаточно сопоставить суровый, аскетическій взглядъ пуританъ, напримѣръ, сторонниковъ Кромвеля и этотъ античный идеалъ, для того, что бы увидѣть, какъ велико разстояніе между тѣмъ и другимъ. Строя добродѣтель на сущности человѣка, Шефтсбюри стоитъ за полное отдѣленіе этики отъ религіи и настаиваетъ на томъ, что добродѣтелью обладаютъ атеисты въ такой же степени, какъ религіозные люди. Добродѣтель есть просто нравственная красота, она есть внутреннее единство и порядокъ, равновѣсіе всѣхъ силъ и склонностей, жизненная гармонія. Любовь къ ней безкорыстна. Человѣкъ любитъ доброе ради добраго. Альтруистическія наклонности дѣлаются также источникомъ наслажденія; а ихъ отсутствіе дѣлаетъ человѣка жалкимъ и несчастнымъ.

Отъ Шефтсбюри естественный переходъ къ шотландской шко-

лѣ. Наиболѣе извѣстными представителями ея являются Гетчесонъ, Юмъ и Адамъ Смитъ. Гетчесонъ былъ предшественникомъ Адама Смита по каѳедрѣ въ Глазговскомъ университетѣ. Онъ строилъ мораль на чувствѣ симпатіи. Нравственно хороши тѣ поступки, которые возбуждаютъ радость и одобреніе другихъ и наоборотъ, тѣ, которые не возбуждаютъ этихъ чувствъ, суть дурные поступки. Это чувство оцѣнки есть нравственное чувство. Это врожденное чувство человѣка подсказывается ему симпатіей къ ближнему, и чѣмъ человѣкъ добродѣтельнѣе, тѣмъ это чувство сильнѣе. Чувство симпатіи или моральное чувство (moral sense) полагаетъ въ основу своей этики и Юмъ. При чемъ Юмъ считаетъ, что переживанія отвращенія или радости, положены въ основаніе нашихъ поступковъ, при чемъ къ дѣйствію ихъ присоединяется еще фантазія и симпатія, усиливаемыя привычкой и ассоціацией. Это даетъ намъ возможность переживать нравственныя чувства, какъ таковыя и, такимъ образомъ, обосновать мораль безъ всякаго религіознаго фундамента. Подъ сильнымъ вліяніемъ этики стоитъ его другъ, замѣститель по каѳедрѣ Гетчесона (послѣ Фергюсона), Адамъ Смитъ.

АДАМЪ СМИТЪ.

Такимъ образомъ, изъ всего этого генезиса, который я намѣтилъ только самыми краткими штрихами, какъ бы пунктирной линіей, вы можете установить мѣсто Адама Смита въ порядкѣ идей и настроеній XVII вѣка. Адамъ Смитъ такъ же далеко отстоитъ отъ пуританизма реформаціонной эпохи и ея вполнѣ опредѣленнаго религіознаго индивидуализма, какъ и отъ матеріализма или даже отъ бентамовскаго утилитаризма, о которомъ я буду говорить ниже. Смитъ стоитъ въ ученіи объ естественномъ правѣ на почвѣ Локка, а въ обще-философскомъ міровоззрѣніи онъ есть средній зауряднымъ деистъ, какихъ много было въ изучаемую эпоху въ этомъ ряду мыслителей. Но тѣмъ не менѣе необходимо совершенно ясно утвердить, что общее міровоззрѣніе Смита, отправляясь отъ котораго онъ пришелъ и къ политической экономіи, и къ „Богатству народовъ", есть философія деизма. Смитъ занималъ каѳедру нравственной филосо-

фіи, онъ былъ профессоромъ риторики и эстетики, а затѣмъ логики и нравственной философіи, однимъ изъ прикладныхъ отдѣловъ которой, въ его глазахъ, и является политическая экономія.

Основное убѣжденіе Адама Смита, какъ онъ изложилъ его въ „Теоріи нравственныхъ чувствъ", составляетъ деистическое ученіе о Богѣ, отличительнаго черты Котораго суть мудрость и благость. Для осуществленія своихъ цѣлей Онъ нуждается въ механизмѣ естественной закономѣрности, при чемъ колеса міра устроены такъ, что производятъ порядокъ, гармонію, красоту и блаженство безъ того однако, чтобы сами эти элементы знали или хотѣли этого. У Смита мы встрѣчаемъ идею закономѣрности, совпадающую вмѣстѣ съ тѣмъ съ Промысломъ, идею, которую впослѣдствіи другой философъ (Гегель) назвалъ „лукавствомъ разума" (List der Vernunft) въ исторіи. Провидѣніе оставляетъ естественныя силы дѣйствовать по своимъ естественнымъ свойствамъ, ведя ихъ къ своимъ цѣлямъ Подобно тому, какъ естествоиспытатель изучаетъ законы міра, такъ обществовѣдъ долженъ изучать душу и ея свойства, поэтому этика для Адама Смита есть наука опытная, задача же философа состоитъ въ томъ, чтобы установлять заложенный въ человѣческой душѣ самимъ Творцомъ строй чувствъ и ихъ гармонію. Человѣческая душа обладаетъ эгоистическими и альтруистическими стремленіями, при чемъ тѣ и другія содѣйствуютъ общей гармоніи, дѣйствуютъ въ гармоническомъ согласіи Для человѣка является нравственнымъ закономъ такой принципъ: слѣдуй своимъ стремленіямъ въ границахъ, указанныхъ совѣстью. Эгоизмъ является дозволеннымъ и этически не предосудительнымъ, но онъ ставится въ извѣстныя границы. Смитъ не разрываетъ поэтому этики и политической экономіи, а только обособляетъ ихъ Если „Богатство народовъ написано въ предположеніи, что человѣкъ руководится эгоистическими мотивами въ своихъ поступкахъ, то „Теорія нравственныхъ силъ" изслѣдуетъ мотивы симпатіи; но на самомъ дѣлѣ все міровоззрѣніе Смита цѣликомъ не выражается ни въ томъ, ни въ другомъ произведеніи, а въ обоихъ вмѣстѣ. Въ основу „Теоріи нравственныхъ чувствъ" Адама Смита положено понятіе симпатіи т. е. всякаго рода сочувствія. Онъ приравниваетъ ее къ моральному одобренію другихъ Даже происхожденіе совѣсти, которая

играетъ такую важную роль въ его этикѣ, онъ сводитъ къ сужденію другихъ, но самъ придаетъ ей значеніе внутренняго сдерживающаго мотива, хотя первоначально и возникшаго отъ сужденія другихъ. Она сама становится далѣе уже самостоятельнымъ факторомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ заповѣди морали для деистическаго міровоззрѣнія Смита суть заповѣди религіозныя, заповѣди Божія, при чемъ, содѣйствуя развитію моральныхъ силъ, мы содѣйствуемъ счастью всего человѣчества и являемся въ этомъ со - трудниками самого Бога. Несоотвѣтствіе наказанія и награды за дѣла человѣчества въ земной жизни Смитъ устраняетъ ссылкою на будущую жизнь. Онъ постоянно говоритъ о „невидимой рукѣ", направляющей распредѣленіе благъ и экономическую жизнь. Такова исходная точка зрѣнія Адама Смита.

Обращаюсь къ его соціально-экономическому міровоззрѣ - нію. Какъ вы знаете, Смитъ является представителемъ экономическаго либерализма. Его программа соціально-экономической политики сводится къ установленію возможной свободы. Задача государства сводится къ минимуму, къ какому сводили ее вообще теоретики естественнаго права. „Всякій человѣкъ, - говоритъ Адамъ Смитъ, - пока онъ не нарушаетъ законовъ справедливости, пользуется полною свободою слѣдовать тому пути, который указываетъ ему его собственный интересъ, и употреб - лять свой трудъ и капиталъ, какъ ему заблагоразсудится, свободно соперничая со всякимъ другимъ человѣкомъ или классомъ людей. При господствѣ такой системы правительство совер - шенно освобождается отъ тяжелой обязанности, при выполненіи которой оно неизбѣжно подвергается всякаго рода разочарованіямъ, и для правильнаго исполненія которой не достанетъ никакой мудрости и знанія,-отъ обязанности руководить трудомъ каждаго человѣка и направлять его въ сторону, наиболѣе со - отвѣтствующую благу общества. При системѣ естественной свободы на всякомъ правительствѣ лежало бы только три обязанности - обязанности, хотя и очень важныя, однако по существу своему совершенно ясныя и доступныя для самаго простого пониманія. Первая обязанность - защищать общество отъ всякаго насилія со стороны другихъ независимыхъ обществъ. Вторая обязанность - охранять по возможности каждаго члена общества отъ всякой несправедливости или притѣсненія со-

стороны всякаго другого члена общества, т.е. обязанность установить строгое правосудіе; наконецъ, третья обязанность - устраивать и содержать общественныя предпріятія, учрежденія, устройство и содержаніе которыхъ не подъ силу одному или нѣсколькимъ лицамъ вмѣстѣ, потому что прибыль, отъ нихъ получаемая, не могла бы покрыть ихъ расходовъ, но которыя для цѣлаго общества могли бы болѣе чѣмъ вознаградить за сдѣланные на нихъ расходы". Вотъ программа дѣйствій для государства. Смитъ основывается при этомъ на представленіи объ естественномъ правѣ человѣка располагать своимъ трудомъ „Самое священное, неприкосновенное право собственности, - въ знаменитомъ мѣстѣ „Богатства народовъ" говоритъ Смитъ, -есть право на собственный трудъ, потому что онъ есть первоначальный источникъ всѣхъ другихъ видовъ собственности. Все достояніе бѣдняка заключается въ силѣ и ловкости его рукъ, и мѣшать ему пользоваться этою силою и этою ловкостью такъ, какъ онъ самъ считаетъ для себя удобнымъ, если только онъ никому не причиняетъ вреда, это - явное насиліе надъ этой священнѣйшей собственностью. Такое насиліе является возмутительнымъ посягательствомъ на законную свободу, какъ самого рабочаго, такъ и тѣхъ, кто хотѣлъ бы дать ему работу, оно одновременно мѣшаетъ одному - работать, какъ онъ находитъ для себя выгоднымъ, а другому - употреблять его въ работу, какъ ему заблагоразсудится. Въ этомъ случаѣ можно вполнѣ положиться на благоразуміе того, кто нанимаетъ рабочаго;его собственный интересъ можетъ правильно рѣшить - способенъ ли рабочій выполнить работу. Заботливость же законодателя о томъ, чтобы не употреблялись въ дѣло люди неспособные, очевидно, также нелѣпа, какъ и стѣснительна" Въ либерализмѣ Ад Смита, съ одной стороны, отражаются, конечно, какъ хорошо вамъ извѣстно, экономическія особенности его эпохи, но въ его мотивахъ, во всемъ его міровоззрѣніи еще больше отражается то идейное теченіе, основные моменты котораго мы прослѣдили. Политическая экономія въ лицѣ Ад. Смита, слѣдовательно, зарождается въ лонѣ англійскаго просвѣщенія, въ томъ его фазисѣ, въ которомъ оно имѣетъ естественнаго права, естественной религіи, естественнаго законодательства. - Слѣдовательно, деизмъ, естественный либерализмъ и доктрина естественна-

го права - такова колыбель новѣйшей политической экономіи.

В. ГОДВИНЪ И ЕГО АНАРХИЧЕСКІЕ ИДЕАЛЫ.

Младшимъ современникомъ Ад. Смита былъ сравнительно малоизвѣстный писатель, тоже примыкающій къ философіи просвѣщенія и воспитанный подъ его началами, писатель, который въ исторіи политической экономіи больше извѣстенъ лишь благодаря другому болѣе знаменитому своему сопернику, именно Мальтусу. Писатель этотъ - Вильямъ Годвинъ. Онъ интересенъ тѣмъ, что (кромѣ того, что онъ подалъ поводъ Мальтусу написать „Опытъ о народонаселеніи") онъ является раннимъ представителемъ анрхизма. Въ настоящее время сторонники, а равно и историки анархизма обыкновенно причисляютъ Годвина къ числу его представителей и до извѣстной степени понятно, почему и какимъ образомъ на почвѣ такого просвѣтительства и естественно-правового либерализма появляются также и идеи анархизма. Дѣло въ томъ, что и у Ад. Смита и у Локка, вообще во всей этой философской школѣ, задачи государства сведены до минимума и главная забота политика состоитъ въ ихъ сокращеніи. Расширеніе задачъ государства есть посягательство на естественную свободу. Всегда существуетъ опасность, если государство подвергаетъ своему регулированію новыя области.

Если же мысленно продолжить развитіе государства въ направленіи этого либерализма, то дальнѣйшее ограниченіе задачъ государства есть сведеніе ихъ къ минимуму, т.е въ концѣ концовъ, къ нулю - идеалъ чисто анархическій. Этотъ писатель самъ по себѣ не особенно талантливъ, не особенно интересенъ и блестящъ, однако онъ выразилъ собою этотъ моментъ развитія естественно-правового либерализма. Онъ жилъ съ 1756 года до 1836 года, первоначально учился богословію и былъ даже проповѣдникомъ одной изъ сектъ, но затѣмъ поселился въ Лондонѣ и занимался писательствомъ до самой смерти. Сочиненіе, въ которомъ онъ выразилъ свое анархическое міровоззрѣніе, извѣстно больше благодаря Мальтусу. Сочиненіе это озаглавлено такъ: „Изслѣдованіе о справедливости политики и объ ея вліяніи на всеобщую добродѣтель и счастье" и вышло

въ 1793 г. Самъ Годвинъ анрхизмомъ свою теорію не называетъ однако и не чурается этого термина Его исходнымъ понятіемъ является всеобщее благо, которое связано съ судностью души, то естественное благо, котораго искали представители англійскаго просвѣтительства Въ связи съ такимъ высшимъ благомъ стоитъ высшій законъ нравственности Закономъ этой высшей воли и высшимъ императивомъ нравственности является стремленіе къ этому благу То, что соотвѣтствуетъ этому высшему благу, есть справедливость, или качества души, которыя ведутъ къ общему благу, есть добродѣтель Однимъ словомъ, вся система этики, связанная со всеобщимъ благомъ, исходила изъ этой нормы и представленія о всеобщемъ благѣ. Годвинъ отвергаетъ право, какъ учрежденіе, имѣющее самыя вредныя послѣдствія Всеобщее благо требуетъ, по мнѣнію Годвина, чтобы не право, не совокупность какихъ то законовъ, безконечно сложныхъ и постоянно увеличивающихся, но сама человѣческая личность съ ея естественными свойствами была основаніемъ человѣческаго общества. Это - другими словами высказанное понятіе объ естественной свободѣ, объ естественныхъ правахъ человѣка Строй жизни, основанный на господствѣ права, долженъ уступить свое мѣсто строю, основанному на безусловномъ господствѣ разума Разумъ - вотъ та сила, которая преобразуетъ человѣческое общество. Не нужно забывать, что годъ выхода сочиненія Годвина, 1793-ій годъ, былъ кульминаціоннымъ пунктомъ великой французской революціи, съ ея культомъ разума, и вообще все это время представляетъ апогей вѣры въ разумъ въ французскомъ просвѣтительствѣ и до извѣстной степени и въ англійскомъ Отвергая право, Годвинъ тѣмъ самымъ отвергаетъ государство, на правѣ основанное. Онъ говоритъ, что государство зиждется обыкновенно или на силѣ, или на божественномъ правѣ, либо на взаимномъ договорѣ, при чемъ ни одной изъ этихъ основъ онъ не считаетъ достаточной. Что касается силы, то она не есть факторъ моральный и на этомъ основаніи не можетъ обосновать государство Что касается божественнаго права, то въ это понятіе разные люди вкладываютъ разное содержаніе и по своей неуловимости оно не можетъ служить обоснованіемъ государства Наконецъ, всякій общественный договоръ, какъ объясненіе происхожденія государ-

ства - не допустимъ, потому что мы не можемъ отречься отъ своей нравственной самобытности, а между тѣмъ правовое государство предполагаетъ такое отреченіе. Всякое правительство, по мнѣнію Годвина, есть тиранія, различающаяся только по формамъ. Тиранія можетъ быть въ одномъ случаѣ тираніей меньшинства, въ другомъ - тираніей большинства, но во всякомъ случаѣ она есть зло. Упразднивъ государства, люди будутъ жить не уединенно, а въ обществѣ, потому что общество, зарождающееся изъ нашихъ потребностей, есть благо, государство же есть зло. Это общеніе людей скрѣпляется тѣмъ, что люди будутъ имѣть въ общинномъ обладаніи и управленіи свое имущество. Отмѣной права и государства ставится на очередь необходимость провести упраздненіе частной собственности, а упраздненіе частной собственности является основаніемъ новаго общества. Тѣ общества, которыя становятся на мѣсто государства, должны быть небольшими и возможно независимыми другъ отъ друга. Изъ функцій государства остались бы въ этомъ случаѣ только двѣ, именно преслѣдованіе несправедливостей противъ лицъ и собственности и затѣмъ устраненіе недоразумѣній между общинами. Эти функціи исполнялись бы судомъ присяжныхъ и національнымъ собраніемъ. При чемъ въ первое переходное время пришлось бы эти органы надѣлить принудительной властью, но постепенно она должна быть отмѣнена. Народному собранію слѣдуетъ поручать, по его мнѣнію, меньше дѣлъ, нежели суду присяжныхъ, потому что большинство рѣшаетъ „подъ вліяніемъ посторонних причинъ, а не свободныхъ размышленій." „Нынѣшняя система собственности" со всѣми ея нерабенствами и несправедливостью есть наибольшее препятствіе къ большему благоденствію человѣчества. Она должна быть замѣнена распредѣленіемъ, основаннымъ на естественныхъ потребностяхъ, потому что справедливость, которая, какъ мы сказали, основана на осуществленіи всеобщаго блага, требуетъ, чтобы каждому была обезпечена возможность жить. „Уравненіе собственности" было бы благопріятнѣе для всеобщаго блага, и оно осуществится послѣ отмѣны права, когда исчезнетъ возможность насилія и когда, какъ онъ наивно выражается, начнутъ заниматься справедливостью. Перемѣна эта должна совершиться силою взаимнаго убѣжденія. Убѣдивъ наибольшее число людей, полагаетъ Годвинъ,

можно избѣжать насилія и кровавыхъ революцій. Человѣкъ, овабоченный этимъ и преслѣдующій мирный переходъ отъ права къ строю, основанному на справедливости, долженъ, слѣдсвательно, заботиться о распространеніи просвѣщенія, поэтому практическимъ выводомъ изъ его теоріи является забота о распространеніи образованія въ странѣ. Самый переходъ отъ строя государственнаго къ строю анархическому рисуется у него такимъ образомъ. для того, чтобы поставить вопросъ въ общественномъ сознаніи, нужно подвергнуть обсужденію департаментовъ или мирныхъ самоуправляющихся общинъ всѣ законы, существующіе въ данной странѣ. Соглашеніе общинъ при ихъ обсужденіи и при ихъ утвержденіи приведетъ къ тому, что государство въ его цѣломъ окажется ненужнымъ, оно распадется на рядъ, какъ бы соединенныхъ штатовъ или федерально соединенныхъ областей. Сначала всетаки оставалась бы общая конституція, которая признавалась бы этими государствами, но постепенно дальнѣйшее развитіе приводило бы къ сокращенію содержанія этой конституціи, которое свелось бы рано или поздно къ закону о распредѣленіи избирательныхъ округовъ и выборовъ въ національное собраніе, а затѣмъ сфера общаго законодательства сократилась бы еще больше и образовалась бы федерація мелкихъ общинъ, тогда была бы облегчена и отмѣна собственности. Такимъ образомъ, вотъ путь постепеннаго, мирнаго и какъ бы незамѣтнаго отмиранія государства посредствомъ обсужденія законовъ, сокращенія законовъ общихъ, затѣмъ постепеннаго сокращенія дѣлъ общихъ и, наконецъ, раздробленіе человѣчества на мелкія самоуправляющіяся единицы, основанныя на коммунистическихъ началахъ.

Едва ли нужно въ настоящее время тратить много словъ для критики этого проекта. Очевидно, съ одной стороны, что онъ опровергнутъ дальнѣйшимъ хозяйственнымъ развитіемъ, которое совершенное не мирится съ этими мелкими общинами, ибо оно привело къ созданію народнаго міровего хозяйства, ведущагося въ огромномъ міровомъ масштабѣ, а, съ другой стороны, не слѣдуетъ, конечно, много трудиться надъ критикой утопизма этого проекта. Любопытно, что Мальтусъ подошелъ къ критикѣ его не съ указанныхъ сторонъ, а со стороны тоже естественныхъ факторовъ развитія, которое Годвинъ совершенно не при-

нялъ во вниманіе Годвинъ считалъ, что этой реформой дости - гается разрѣшеніе соціально-экономическаго вопроса, а Мальтусъ въ своемъ „Опытѣ о народонаселеніи" старался показать, что даже если бы былъ разрѣшенъ вопросъ соціальный, этимъ еще не разрѣшается вопросъ экономическій, связанный съ бытомъ населенія

ІЕРЕМІЯ БЕНТАМЪ И ЕГО УТИЛИТАРИЗМЪ.

Индивидуализмъ естественно-правовой въ концѣ XVIII и началѣ XIX вв. въ Англіи уступаетъ мѣсто индивидуализму, основанному на философіи утилитаризма. Основателемъ этого теченія мысли является Іеремія Бентамъ, жившій съ 1748-1836 г Бентаму принадлежитъ весьма большое количество сочиненій въ разныхъ областяхъ знаній этики, юриспруденціи и политической экономіи. Наибольшую извѣстность Бентамъ пріобрѣлъ, какъ основатель нравственнаго ученія, называемаго утилитаризмомъ. Утилитаризмъ, какъ показываетъ само названіе (происходящее отъ слова utilis - полезный) есть ученіе, полагающее въ основу свою принципъ полезности или пользы. Масштабомъ этики и политики въ глазахъ Бентама являются наибольшая польза или, какъ онъ часто формулируетъ, „наибольшее счастье наибольшаго числа лицъ". Но для того, чтобы достигнуть этого результата или даже для того, чтобы ставить его передъ собою, какъ задачу, нужно, очевидно, владѣть методомъ ея разрѣшенія. Для того, чтобы стремиться къ наибольшему счастью наибольшаго числа лицъ нужно умѣть вычислить это наибольшее счастье наи - большаго числа лицъ. Отсюда естественно въ дальнѣйшемъ раз - витіи мысли Бентамъ установляетъ принципъ моральной ариѳме - тики или точнаго исчисленія пользы. Принципъ пользы, по мнѣнію Бентама, является наиболѣе всеобщимъ принципомъ. „Природа, - говоритъ онъ, - подчинила человѣка власти удовольствія и страданія. Имъ мы обязаны всѣми нашими идеями, имъ обусловлены всѣ наши сужденія, всѣ наши рѣшенія въ жизни. Тотъ, кто утверждаетъ, что онъ свободенъ отъ этой зависимости, тотъ не знаетъ что говоритъ: стремиться къ удовольствію и убѣгать страданія составляетъ его единственную задачу даже въ ту ми-

нуту, когда онъ отказывается отъ величайшихъ удовольствій или беретъ на себя самыя сильныя страданія". Такимъ образомъ, польза есть понятіе отвлеченное „Оно выражаетъ свойство или способность какого нибудь предмета предохранить отъ какого нибудь зла или доставить какое нибудь благо. Зло есть боль, страданіе или причина страданія Благо есть удовольствіе или причина удовольствія Все, что соотвѣтствуетъ пользѣ или интересу индивидуума, способно увеличивать общую сумму его благосостоянія. Все, что соотвѣтствуетъ пользѣ или интересу общества, увеличиваетъ общую сумму индивидуумовъ, изъ которыхъ оно состоитъ." „Логика пользы состоитъ въ томъ, чтобы посредствомъ вычисленія или сравненія открыть элементъ страданія или удовольствія во всѣхъ умственныхъ операціяхъ, не вводя въ нихъ никакого другого понятія." Это опредѣленіе само по себѣ нормально и не вводитъ никакого болѣе точнаго опредѣленія относительно того, въ чемъ именно выражается эта польза, и въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ идей Бентамъ неизбѣжно приближается къ ученію, которое въ этикѣ уже называется гедонизмомъ (отъ греческаго слова ἡδονή, т.е. удовольствіе), съ точки зрѣнія котораго удовольствіе въ узкомъ смыслѣ слова является высшимъ критеріемъ морали и политики. Только съ этой точки зрѣнія можно понять желчную критику Бентама по отношенію къ аскетизму, основанному, какъ на философіи античной, такъ и на религіозно-христіанской. Бентамъ говоритъ, что аскетизмъ объясняется или тщеславіемъ или помѣшательствомъ и основывается на извращенномъ принципѣ пользы Нужно указать, что у самого Бентама на этой стадіи изложенія нѣтъ еще понятія о нормѣ, о нормальномъ типѣ, по сравненію съ которымъ можно было бы опредѣлять извращеніе. Бентамъ подвергаетъ рѣзкой критикѣ всѣ другіе принципы этики, которые выставлялись въ англійской философіи его предшественниками и современниками Такъ, принципъ симпатіи и антипатіи, игравшій такую большую роль въ шотландской школѣ, имъ осмѣивается, какъ уничтоженіе всякаго принципа, какъ онъ выражается, или, какъ анархія идей Дальше онъ перечисляетъ критеріи другихъ этическихъ системъ и показываетъ ихъ произвольность: совѣсть или нравственное чувство, здравый смыслъ, разумъ, вѣчный непреложный законъ

права, естественный законъ истины - все подвергается суровой критикѣ у Бентама. „Принципъ аскетизма, - говоритъ Бентамъ, подводя общій итогъ этой критикѣ, - находится въ смертельной враждѣ съ принципомъ пользы. Принципъ симпатіи не отвергаетъ и не допускаетъ послѣдняго Онъ вообще не считается съ нимъ, а идетъ наугадъ между добромъ и зломъ. Аскетизмъ до такой степени безразсуденъ, что самые сумасбродные изъ его послѣдователей никогда не рѣшались слѣдовать ему до конца. Принципъ симпатіи и антипатіи не мѣшаетъ своимъ сторонникамъ прибѣгать къ принципу пользы. Только этотъ послѣдній, одинъ изъ всѣхъ, не требуетъ и не терпитъ никакихъ исключеній. Qui non sub me, contra me - кто не со мной, тотъ противъ меня, - вотъ его девизъ. Согласно этому принципу, законодательство есть результатъ наблюденія и расчета, согласно аскетизму, оно есть дѣло фанатизма, согласно принципу симпатіи и антипатіи - дѣло настроенія, воображенія и вкуса." При добродѣтели, по мнѣнію Бентама, приходится дѣлать выборъ между двумя интересами или двумя пользами, при чемъ „добродѣтель есть принесеніе въ жертву меньшаго интереса - большему, минутнаго - продолжительному, сомнительнаго - обезпеченному. Всякая идея добродѣтели, не основанная на этомъ понятіи, будетъ въ такой же мѣрѣ неясна, какъ ненадежно ея основаніе". Разница между политикой и личной этикой, съ его точки зрѣнія, заключается только въ томъ, что политика имѣетъ дѣло съ обществомъ, а личная этика съ отдѣльными лицами. Такъ какъ принципъ моральной ариѳметики представляетъ сведеніе баланса, требуетъ вычисленія для опредѣленія наибольшей пользы, то очевидно, что предпріятіе Бентама осуществимо лишь постольку, поскольку ему удастся суммировать дѣйствіе разныхъ человѣческихъ свойствъ или разныхъ видовъ полезности, количественно выраженныхъ. Передъ Бентамомъ становится, такимъ образомъ, проблема, нѣсколько напоминающая собою ту, которую ставитъ себѣ австрійская школа въ теоріи цѣнностей. Тамъ пытаются сдѣлать количественно соизмѣримыми разныя потребности и основанныя на нихъ цѣнности предметовъ, удовлетворяющихъ этимъ потребностямъ. Здѣсь же Бентамъ пытается сдѣлать количественно соизмѣримыми еще менѣе соизмѣримыя вещи - разные интересы и всевозможныя полезности. Для послѣдней, хотя и странной

цѣли онъ устанавливаетъ классификацію удовольствій и страданій, при чемъ эта классификація, какъ онъ выражается, является точнымъ счетомъ или инвентаремъ всѣхъ нашихъ ощущеній Такимъ образомъ, удовольствія располагаются у него по слѣдующимъ категоріямъ: 1) удовольствія чувствъ, 2) богатства, 3) ловкости, 4) дружбы, 5) добраго имени, 6) власти, 7) благочестія, 8) доброжелательности, 9) недоброжелательства, 10) мышленія, 11) памяти, 12) воображенія, 13) надежды, 14) ассоціаціи, 15) облегченія или освобожденія отъ страданій. Такимъ же образомъ группируются по разрядамъ и страданія. Именно простыя страданія располагаются по слѣдующимъ пунктамъ: 1) страданія лишенія, которыя имѣютъ слѣдующія под группы: а) страданія неудовлетвореннаго желанія, б) страданія разочарованія и в) страданія сожалѣнія, 2) страданія чувствъ - ихъ 9 видовъ: страданіе голода и жажды, вкуса, обоннянія и осязанія, слуха и зрѣнія, болѣзни, умственнаго или физическаго утомленія; 3) страданія неловкости, 4) вражды, 5) дурного имени, 6) благочестія, 7) доброжелательности, симпатіи или соціальныхъ чувствъ, 8) недоброжелательности или страданія антипатіи или антисоціальныхъ чувствъ, 9), 10) и 11) памяти, страха, воображенія. Я привелъ этотъ перечетъ для того, чтобы дать наглядное понятіе о томъ, какъ самъ Бентамъ понимаетъ эту классификацію удовольствій и страданій, какая пестрота является слѣдствіемъ этой классификаціи (напримѣръ, рядомъ съ доброжелательствомъ и недоброжелательствомъ, при этомъ въ отдѣлахъ удовольствій и страданій, въ томъ и другомъ ставитъ чувство симпатіи и антипатіи). Хотя самъ Бентамъ считаетъ, что этотъ списокъ, эта таблица есть основное начало всѣхъ ясныхъ идей и тезисовъ для политической ариѳметики, но справедливо будетъ сказать, что этой классификаціей Бентамъ даетъ самую суровую критику своей собственной этической системѣ, основанной на принципѣ пользы. Дѣйствительно, наблюденія, которыя положилъ Бентамъ въ основу этики, заключаются въ констатированіи того факта, что со всякимъ переживаніемъ, со всякой мыслью, мало-мальски затрагивающей нашу психику, связаны извѣстныя чувства. Все, что происходитъ въ нашемъ интеллектѣ, что афишируетъ нашу волю

и чувство, все это сопровождается извѣстными эмоціональными переживаніями, при чемъ эти переживанія могутъ быть выражены въ извѣстномъ коэфиціентѣ удовольствія или страданія. Для того, чтобы изъ этихъ фактовъ заключить, что эти страданія и удовольствія могутъ быть положены въ качествѣ принципа этики, нужно имѣть большее основаніе, чѣмъ наличность этихъ фактовъ, нужно, чтобы человѣкъ во всѣхъ своихъ цѣлепоставленіяхъ, во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ имѣлъ въ виду не самое дѣйствіе, не самую цѣль, а сопровождающее ее чувство. Но если, напримѣръ, кто нибудь совершаетъ актъ самоотверженія ради другого и этотъ актъ самоотверженія въ результатѣ даетъ ему извѣстное чувство нравственнаго удовлетворенія, то очевидно, что непосредственнымъ побужденіемъ къ этому акту являются совершенно другія причины, а это чувство удовлетворенія является лишь сопровождающимъ результатомъ этого акта. Исходя изъ того, что всѣ наши переживанія извѣстнымъ образомъ окрашены чувствомъ, Бентамъ построилъ свою классификацію, основанную на принципѣ пользы. Эта классификація представляетъ собою какъ бы двѣ корзины, на которыхъ наклеены разныя этикетки и въ которыхъ свалены въ безпорядкѣ приблизительно одни и тѣ же предметы, но только различнымъ образомъ размѣщенные. Мы не останавливались бы на принципахъ пользы Бентама, если бы онъ не имѣлъ такого значенія въ духовной жизни Англіи и въ частности въ исторіи политической экономіи и соціальной мысли. Въ Бентамѣ отражается то изсыханіе этической жизни, то суженіе духовнаго кругозора, которое мы можемъ наблюдать въ развитіи англійскаго просвѣтительства. Отъ того религіозно-этическаго идеала, который былъ поставленъ въ эпоху реформаціи, путемъ постепенныхъ переходовъ черезъ просвѣтительство, черезъ деизмъ - получается утилитаризмъ Бентама. Здѣсь также проповѣдуется индивидуализмъ, но уже не религіозно-обоснованный и уже не героическій, полный вѣры въ существованіе естественныхъ правъ и естественной свободы, въ возможность естественнаго ихъ возстановленія и торжества, но индивидуализмъ интересовъ, утилитарный. Общество объявляется уже не теократическимъ союзомъ, не естественно-правовымъ организмомъ, основаннымъ на неизмѣнныхъ основаніяхъ, и даже не бытовымъ союзомъ, - общество объявляется аггрегатомъ, соединеніемъ атомовъ, имѣющихъ свои

отдѣльные интересы. Общество есть ариѳметическая сумма таких атомовъ, опредѣляемая ариѳметическимъ подсчетомъ этихъ атомовъ. Дальше атомизировать общество, чѣмъ это сдѣлалъ Бентамъ, вообще нельзя. На этомъ основаніи мнѣ кажется справедливымъ бентамизмъ охарактеризовать, какъ деградацію индивидуализма въ исторіи англо-саксонскаго міра. Вмѣстѣ съ тѣмъ очевидно, что есть и деградація личности. Послѣ этой возвышенности представленія о личности, которая была свойственна предыдущей эпохѣ, разсматривать личность, какъ механизмъ для разсчета пользы и выгоды, и при этомъ просматривать въ личности то, что дѣлаетъ ее цѣнной, то живое „я", которое каждый въ себѣ чувствуетъ и отъ котораго не можетъ отказаться, - это, конечно, значитъ не возвышать личность, но ее деградировать. Тѣмъ не менѣе самъ Бентамъ въ отличіе отъ бентамизма является общественнымъ дѣятелемъ, имѣющимъ весьма крупныя заслуги. Его индивидуализмъ въ области политической, благодаря особенности момента, преобразовался въ своеобразный политическій радикализмъ. Стремленіе этого политическаго радикализма по своимъ практическимъ требованіямъ приблизительно совпадало съ тѣми, которыя преслѣдовали естественно-правовая доктрина, Адамъ Смитъ и физіократы. Бентамъ къ государству относится, исходя изъ своего атомистическаго пониманія общества, тоже, какъ къ неизбѣжному злу, которое нужно по возможности ограничить. Государство, по его точному опредѣленію, есть зло, допустимое лишь ради искорененія еще большаго зла и потому чѣмъ меньше правительства, тѣмъ вообще лучше. Вслѣдствіе этого онъ является сторонникомъ ослабленія центральной власти, выразителемъ анти-бюрократическаго настроенія, и особенно подчеркиваетъ значеніе общественнаго мнѣнія. Пропуская значеніе Бентама въ другихъ областяхъ, что выходитъ за предѣлы нашего изслѣдованія, я укажу на вліяніе Бентама въ направленіи хозяйственнаго индивидуализма, въ области соціально-экономической. Бентамъ здѣсь сливается почти безразлично съ естественно-правовымъ индивидуализмомъ. Онъ въ этомъ смыслѣ является духовнымъ отцомъ той школы политической экономіи, которая выразила эти принципы индивидуализма въ классической формѣ, именно такъ называемой классической школы политической экономіи. Извѣстно, что Мальтусъ, Рикардо, Джемсъ

Милль, Джонъ Стюартъ Милль, т.е. наиболѣе громкія имена классической школы политической экономіи (если не считать Адама Смита) - все это или ортодоксальные бентамисты или, по крайней мѣрѣ, утилитаристы. Когда они отстаиваютъ политику государственнаго невмѣшательства, то они этимъ молчаливо, а иногда и открыто, подразумѣваютъ въ качествѣ основы этой политики идею Бентама о томъ, что человѣкъ есть существо, стремящееся къ своей пользѣ, а государство есть совокупность такихъ индивидуумовъ и, слѣдовательно, наилучшая форма соціальной политики состоитъ въ томъ, чтобы предоставить индивидуумамъ преслѣдовать свою пользу съ наибольшей свободой. Это звучитъ совершенно такъ же, какъ призывъ къ свободѣ у Адама Смита и физіократовъ, но идейное содержаніе здѣсь совершенно разное. Для физіократовъ и Адама Смита требованіе свободы обосновывалось предположеніемъ естественныхъ правъ, естественнаго строя, естественнаго состоянія. Для Бентама, Рикардо, Мальтуса, вообще для школы утилитаристовъ, напротивъ, эта естественная свобода является выводомъ изъ ихъ утилитарнаго представленія о человѣкѣ и морали. Эти принципы въ соціально-экономической политикѣ получили названіе манчестерства. Въ этомъ смыслѣ отцомъ манчестерства или того, что потомъ получило названіе буржуазной политической экономіи въ Англіи, является тоже Бентамъ. Въ классической школѣ политической экономіи огромное вліяніе имѣетъ фикція экономическаго человѣка, economic man. Этотъ экономическій человѣкъ, какъ въ юридической фикціи каждый, знаетъ всѣ законы страны, знаетъ будто бы всѣ рынки, знаетъ всѣ наиболѣе благопріятныя условія для купли и продажи, однимъ словомъ, дѣйствуетъ наиболѣе раціонально въ экономической жизни. Эта фикція сыграла видную роль въ исторіи соціальной мысли, потому что она отуманила головы и препятствовала, до извѣстной степени, взглянуть въ глаза дѣйствительности и увидѣть, что фикція экономическаго человѣка не вполнѣ ей соотвѣтствуетъ. Но сама эта фикція опять таки находится въ связи съ бентамовскимъ индивидуализмомъ. Въ Бентамѣ чашка вѣсовъ рѣзко перевѣшивается въ сторону индивидуализма. Какъ я указывалъ въ началѣ, во всей постановкѣ проблемы соціализма и индивидуализма мы имѣемъ антиномически сопряженныя понятія и неустойчивое равновѣсіе,

которое перевѣшивается то въ сторону соціализма, то въ сторону индивидуализма. Это равновѣсіе втеченіе ряда вѣковъ въ Англіи все передвигается въ сторону индивидуализма, и въ началѣ XIX в. именно ученіе Бентама знаменуетъ моментъ наиболѣе рѣзкаго выраженія этого индивидуализма, основаннаго на раціоналистической философіи просвѣтительства. Этотъ индивидуализмъ въ политической экономіи значитъ - манчестерство. Очевидно, что дальнѣйшее развитіе мысли послѣ Бентама можно представить себѣ въ двоякомъ направленіи: или это будетъ борьба съ философскими основаніями бентамизма, со всѣмъ его духовнымъ обликомъ, тогда это будетъ направленіе Карлейля, христіанско-соціалистическое, этическое, или же это будетъ борьба не съ основами бентамизма, а лишь съ его выводами. Манчестерству будетъ противопоставлено антиманчестерство. Это антиманчестесрство будетъ соціализмомъ, но не исходящимъ изъ принципіальной борьбы съ бентамизмомъ, а стоящимъ съ нимъ въ одной плоскости. Мы имѣемъ въ духовной исторіи Англіи такую условную противоположность Бентаму въ лицѣ знаменитаго соціалиста Р.Овена, соціализмъ котораго до извѣстной степени можетъ быть опредѣленъ, какъ антиманчестерство, но въ то же время онъ остается въ одной духовной плоскости съ Бентамомъ.

РОБЕРТЪ ОВЕНЪ. ЕГО БІОГРАФІЯ.

Р.Овенъ принадлежитъ къ числу удивительно привлекательныхъ и благородныхъ типовъ соціально-экономической исторіи. Жизнь его, по выраженію его біографа миссисъ Веббъ Б. Потеръ была „удивительнымъ романомъ", а его нравственный обликъ и чувства, которыя онъ внушаетъ, мнѣ думается, лучше всего можно выразить словами Герцена въ „Быломъ и Думахъ" при описаніи встрѣчи съ Овеномъ. Герценъ разсказываетъ, что онъ встрѣтилъ у знакомыхъ благороднаго, убѣленнаго сѣдинами старца и у него явилось желаніе встать передъ нимъ на колѣни и попросить, чтобы онъ его благословилъ. Это отношеніе Герцена къ Овену выражаетъ то впечатлѣніе, которое благородный образъ Овена производилъ на современниковъ, и который остался въ исторіи. Совершенно не раздѣляя его взглядовъ, я тѣмъ рѣзче долженъ подчеркнуть это личное отъ него впечатлѣніе Овенъ -

принадлежитъ къ числу самоучекъ, онъ свою жизнь создалъ самъ, пріобрѣлъ своимъ трудомъ капиталъ, а въ своемъ капиталисти - ческомъ предпріятіи явилъ собой новый типъ предпринимателя соціально-реформаторскаго уклада. Овенъ родился въ 1771 г. въ семьѣ мелкаго лавочника, мастера и содержателя почты въ маленькомъ городкѣ Ньютаунѣ и уже 10-лѣтнимъ мальчикомъ зарабатывалъ себѣ на жизнь, употребляя досугъ на чтеніе. Послѣ годовъ ученичества онъ отправился служить приказчикомъ въ Лондонъ, послѣ этого служилъ въ Манчестерѣ и такъ провелъ до 18-лѣтняго возраста. По его словамъ за прилавкомъ онъ знакомился съ людьми и наблюдалъ ихъ и эти наблюденія имѣли для него большое значеніе, потому что здѣсь онъ по опыту узналъ многія стороны людей. Затѣмъ онъ обратился къ хлопчато-бумажной промышленности, въ это время развивавшейся въ Англіи колоссальными шагами, благодаря промышленной революціи, и уже на 20 году онъ получилъ мѣсто въ Манчестерѣ въ большой прядильнѣ. Ему удалось примѣнить къ пряжѣ сѣверо-американскій хлопокъ, до тѣхъ поръ мало цѣнившійся, и благодаря этому онъ заработалъ большія деньги. Въ это время онъ интересовался особенно работами естественно-научнаго общества и химіей. Оставивъ Манчестеръ, Овенъ познакомился съ миссъ Даль въ Глазго, будущей своей женой и купилъ принадлежащую ея отцу прядильню въ знаменитомъ Нью-Ленаркѣ. Слѣдовательно, послѣ женитьбы съ 1 января 1800 года, съ начала XIX вѣка, Овенъ вступилъ въ управленіе этой фабрикой. Онъ поднялъ здѣсь положеніе рабочаго населенія, составлявшаго 1500 человѣкъ, находившагося на самомъ низкомъ уровнѣ, благодаря воспитанію, благодаря сокращенію рабочаго времени, особенно дѣтскаго труда, на весьма высокій нравственный уровень. Его предпріятіе пріобрѣло такую извѣстность, что его пріѣзжали смотрѣть коронованныя особы, государственные дѣятели, путешественники, вообще Нью-Ленаркъ сдѣлался достопримѣчательностью. Это преобразованіе удалось ему не безъ труда и заботъ и борьбы втеченіе 12 лѣтъ. Въ 1812--1813 гг. появилось его сочиненіе подъ заглавіемъ „Новый взглядъ на общество или опытъ о принципѣ образованія человѣческаго характера и приложенія его къ практикѣ". Здѣсь онъ выразилъ основныя положенія своего ученія, о которомъ я буду говорить въ слѣдующій разъ, и здѣсь онъ впервые оповѣстилъ

міръ о приложеніи своихъ принциповъ въ Нью-Ленаркѣ. Свой воспитательный опытъ Овенъ изложилъ въ обращеніи къ правительству, указывая ему задачи соціальнаго воспитанія, которыя были имъ разрѣшены у себя въ Нью-Ленаркѣ. Послѣ этого сочиненія Овенъ постепенно переходитъ къ болѣе широкой сферѣ общественной дѣятельности и превращается изъ соціальнаго реформатора въ соціалистическаго и даже коммунистическаго агитатора. Овенъ на основаніи своего опыта обратился также и къ фабрикантамъ съ предложеніемъ сокращенія рабочаго времени и сокращенія труда, но безъ особеннаго успѣха. Съ 1817 года Овенъ начинаетъ свою пропаганду коммунистическихъ идей, при чемъ предлагаетъ націямъ и правительствамъ основаніе общинъ, нѣчто въ родѣ фаланстеръ для занятія безработныхъ, а слѣдовательно, для предоставленія имъ работы въ цѣляхъ борьбы съ кризисами. Къ этому же времени относится рядъ его собственныхъ коммунистическихъ экспериментовъ, предпринятыхъ, какъ въ Англіи, такъ и въ Америкѣ. Въ 1824 г. въ штатѣ Индіана основана была имъ колонія „Новая Гармонія" съ принципомъ коммунизма, положеннымъ въ основу организаціи, но она вскорѣ распалась вслѣдствіе раздоровъ. Затѣмъ подобная колонія была основана въ Мексикѣ, затѣмъ на родинѣ въ Орбистонѣ и Винвудѣ, но всѣ онѣ быстро распадались.

Р. ОВЕНЪ И РАБОЧЕЕ ДВИЖЕНІЕ 30-ХЪ ГОДОВЪ.

Мы остановились на періодѣ жизни Овена, посвященномъ коммунистическимъ экспериментамъ. Послѣ того, какъ эти эксперименты въ большинствѣ случаевъ кончались естественнымъ распаденіемъ коммунъ, Овенъ переноситъ свою дѣятельность въ другую область, именно въ рабочее движеніе. Въ 1828 г. 57-лѣтнимъ старикомъ онъ оставляетъ Нью-Ленаркъ, на который онъ положилъ такъ много труда, вслѣдствіе разногласія съ совладѣльцемъ его квакеромъ Алленомъ, возникшихъ на религіозной почвѣ. И вотъ съ 1830-1832 г. Овенъ предпринимаетъ устройство трудового банка, съ помощью котораго онъ хочетъ осуществить теоретическую идею соціализма о томъ, что трудъ создаетъ цѣнность. Идея эта, что трудъ является единственнымъ источни -

комъ цѣнности, можно сказать висѣла въ воздухѣ въ началѣ XIX вѣка въ Англіи и въ этомъ отношеніи основныя экономическія идеи марксизма были многократно предвосхищены и высказаны въ англійской литературѣ этого времени. Кромѣ писателей классической школы, Адама Смита и Рикардо, изъ среды соціалистовъ, кромѣ самого Овена, идея о прибавочной стоимости высказывалась рядомъ писателей, изъ которыхъ особенное значеніе имѣютъ Годскинъ и Томсонъ, оба - дѣятели чартистскаго движенія. Что касается Годскина, то онъ въ 1820 г. сдѣлалъ тотъ выводъ изъ теоріи цѣнности Рикардо, что доходъ основанъ на прибавочной цѣнности. Томсонъ въ трудѣ 1824 г. подъ заглавіемъ „Изслѣдованіе о принципахъ распредѣленія богатствъ" развиваетъ теорію прибавочной цѣнности, какъ основаніе критики капитализма, такъ что Антонъ Менгеръ (авторъ сочиненія „О правѣ на трудъ") находитъ здѣсь не только тѣ же идеи, но даже и тѣ же выраженія, которыя позднѣе встрѣчаются въ сочиненіяхъ Маркса и Родбертуса. Центръ ученія Томсона образуетъ то положеніе, что при господствѣ частной собственности на капиталъ и землю, капиталисты присваиваютъ себѣ, въ видѣ прибавочной цѣнности, разницу между минимумомъ средствъ существованія рабочихъ и дѣйствительнымъ доходомъ, получаемымъ отъ ихъ работы. Работа становится более производительной, благодаря употребленію машинъ и другого рода затратамъ капитала. Подобно Рикардо, онъ исходитъ изъ того убѣжденія, что цѣнность благъ образуется трудомъ, но въ противоположность Рикардо онъ приходитъ къ выводамъ, что %-ы прибыли являются несправедливыми вычетами изъ трудового дохода рабочихъ. Томсонъ говоритъ такъ: „Пока будетъ существовать современное положеніе вещей, покоющееся на насиліи, положеніе, благодаря которому одинъ классъ людей обладаетъ всѣми средствами производства, а другой - физическими средствами, чтобы пустить въ ходъ эти производительныя силы, пока капиталисты будутъ употреблять находящіяся въ ихъ рукахъ средства лишь на то, чтобы использовать для своей собственной наибольшей выгоды работу изъ части всѣхъ рабочихъ, - до тѣхъ поръ счастье всего человѣческаго рода будетъ принесено капиталистами въ жертву всякой, хотя и наименьшей добавочной прибыли. Пока въ обществѣ существуютъ два враждеб -

ныхъ лагеря: съ одной стороны, обладатели труда, съ другой - обладатели средствъ къ труду, пока это неестественное раздѣленіе будетъ сохраняться насильно, до тѣхъ поръ, быть можетъ, 9/10 всѣхъ достижимыхъ для человѣчества продуктовъ никогда не увидятъ свѣта Божьяго и 99% достижимаго для человѣка счастья будутъ принесены въ жертву". Поэтому, - дѣлаетъ онъ отсюда практическій выводъ, - „всѣ продукты труда должны быть обезпечены за производителями ихъ". Для того, чтобы цѣль эта была достигнута, Томсонъ предлагаетъ основать соціалистическія общины, гдѣ члены получаютъ пищу, одежду и жилище, гдѣ дѣти воспитываются вмѣстѣ, а всякій работоспособный членъ обязанъ исполнять одинаковую мѣру работы.

Кромѣ Готскина, Томсона, Грей, Брей и еще цѣлый рядъ писателей развиваетъ въ этой области тѣ же мысли. Къ числу этихъ писателей принадлежитъ и Овенъ, который, какъ я сказалъ уже, въ 1810 г. высказываетъ положеніе, что трудъ есть источникъ богатства и масштабъ цѣнности и дѣлаетъ отсюда томсоновскій выводъ, что производящій новыя богатства трудъ становится создателемъ этихъ богатствъ. Рабочій можетъ производить много больше, чѣмъ имѣетъ теперь, но лишь при томъ условіи, когда естественный масштабъ цѣнности становится вмѣстѣ съ тѣмъ и практическимъ масштабомъ труда. Однимъ словомъ воззрѣніе, что капитализмъ основанъ на отчужденіи прибавочной цѣнности и что въ этомъ состоитъ главное его зло, выступаетъ со всей рѣзкостью и ясностью въ сознаніи первыхъ соціалистовъ Англіи. И Овенъ вмѣстѣ съ цѣлымъ рядомъ единомышленниковъ дѣлаетъ цѣлый рядъ попытокъ для реорганизаціи общества въ направленіи соціалистическомъ. Первой такой попыткой для Овена явилось, какъ я уже сказалъ, основаніе трудового мѣнового банка. Мысль эта вызвала чрезвычайно большой энтузіазмъ при первоначальномъ своемъ появленіи. Она такова: если трудъ дѣйствительно создаетъ цѣнность, то въ такомъ случаѣ онъ долженъ лечь и въ основу фактическаго обмѣна; между тѣмъ обмѣнъ этотъ совершается посредствомъ денегъ. Нельзя ли попытаться устранить это посредство, съ которымъ связано столько злоупотребленій, а ввести непосредственный обмѣнъ труда на трудъ. Трудовой банкъ для обмѣна и ставитъ себѣ задачей быть при этомъ посредникомъ. Онъ вводитъ рабочія деньги, т.е. свидѣтельство о томъ, что такой то предметъ стоитъ столько то тру-

да, слѣдовательно, если сапожникъ приноситъ сапоги, стоющіе 10 часовъ труда, то онъ получаетъ ассигнацію на 10 часовъ. Но какъ мы знаемъ изъ теоретической политической экономіи, согласно трудовой теоріи цѣнности, не всякій трудъ можно разсматривать, какъ трудъ создающій цѣнность. Существуютъ нѣкоторыя среднія нормы общественно-необходимаго труда, по которымъ приблизительно опредѣляется цѣнность. Вотъ для того, чтобы эта оцѣнка продукта не давала привилегій для наименѣе искусныхъ и наиболѣе лѣнивыхъ, банкъ имѣетъ своихъ оцѣнщиковъ и эти оцѣнщики опредѣляютъ, соотвѣтствуетъ ли производительность труда въ данномъ случаѣ средней нормѣ и, слѣдовательно, оцѣниваютъ предметъ на основаніи общественно-необходимаго труда. Тотъ, кто приноситъ свой товаръ и получаетъ вмѣсто него рабочія деньги, нуждается въ другихъ товарахъ и на свои рабочія деньги онъ можетъ получить, а банкъ долженъ ему дать извѣстное количество нужныхъ ему товаровъ. Такимъ образомъ, банкъ является, съ одной стороны, складочнымъ мѣстомъ для товара, а съ другой - мѣстомъ обмѣна. Значитъ рабочій приноситъ свой товаръ, получаетъ за него рабочія деньги и на эти деньги пріобрѣтаетъ въ банкѣ тотъ товаръ, который ему нуженъ. При этомъ посредство денегъ устраняется, устраняется и прибавочная цѣнность, и посредство капитала, и этимъ разрѣшается соціальный вопросъ. Сначала идея рабочаго банка вызвала большой энтузіазмъ и за первые 4 мѣсяца по открытіи банка отъ 3 сентября по 29 декабря 1832 г. было внесено товаровъ стоимостью въ 445501 рабочій часъ и обмѣнено товаровъ стоимостью въ 376166 рабочихъ часовъ. Не менѣе 300 предпріятій объявили, что они принимаютъ рабочіе билеты вмѣсто наличныхъ денегъ и многіе лондонскіе театры принимали въ своихъ кассахъ эти рабочія деньги въ качествѣ расплаты. Однако скоро выяснилось своеобразная и неизбѣжная оборотная сторона этого учрежденія. Выяснилось, что бесполезные предметы накопляются во множествѣ, а полезные быстро истощаются. Для того, чтобы банкъ принималъ товары и оплачивалъ ихъ рабочими ассигнаціями, нужно только, чтобы трудъ былъ затраченъ, но нуженъ ли этотъ трудъ обществу, объ этомъ банкъ не спрашиваетъ. Вслѣдствіе этого получалось, что въ банкъ приносились экраны, каминные щипцы и подобные предметы, а брали платье,

мясные продукты и предметы необходимости, вслѣдствіе этого создавалось затрудненіе въ сбытѣ, которое привело бы банкъ къ банкротству. Другое затрудненіе заключалось въ томъ, что самый масштабъ оцѣнки, или общественно-необходимое рабочее время, и теоретически неясный и въ высшей степени сомнительный, практически оказался совершенно неосуществимымъ. При приведеніи фактическаго рабочаго времени къ среднему обще - ственно-необходимому получались разногласія и оцѣнщики вызывали неудовольствіе противъ себя тѣмъ, что они слишкомъ низко оцѣниваютъ, тогда какъ наоборотъ - отъ потребителей предъявлялись обратныя заявленія.

Такимъ образомъ, попытка эта, принципіально очень интересная, - подобныя которымъ не разъ встрѣчаются и дальше въ исторіи соціальной мысли, кончилась неудачей.

Р. ОВЕНЪ И ЧАРТИЗМЪ.

Послѣ наудачи мѣнового банка Овенъ переходитъ на другое поле дѣятельности, именно вступаетъ въ политику, входитъ въ связь съ чартизмомъ. О чартизмѣ я скажу коротко, ограничивзясь необходимымъ.

Чартизмомъ называется, какъ извѣстно, революціонное движеніе главнымъ образомъ среди рабочихъ классовъ, отчасти радикаловъ Англіи первыхъ десятилѣтій XIX вѣка, направленное непосредственно къ завоеванію всеобщаго избирательнаго права, но выдвинувшее много соціальныхъ, или даже соціалистическихъ элементовъ. Названіе чартизмъ происходитъ отъ слова charter - хартія. Происхожденіе чартизма двоякое. Съ одной стороны, онъ коренится въ политическомъ радикализмѣ Бентама и его школы, однимъ изъ этихъ видныхъ радикаловъ былъ Френсисъ Плэсъ (который впослѣдствіи написалъ книгу „Мемуары о чартизмѣ", представляющую видный вкладъ въ скудную литературу о чартизмѣ). Радикалы ограничивались требованіями политическими - всеобщаго избирательнаго права, равнаго представительства и тайнаго голосованія, годичнаго парламента и содержанія для депутатовъ. Рядомъ съ этимъ радикальнымъ политическимъ теченіемъ обозначилось теченіе соціалистическое,

подготовленное Готскинымъ и Томсономъ, и впослѣдствіи и Овеномъ. Во всякомъ случаѣ уже въ первомъ номерѣ журнала „Обозрѣніе бѣдняка" 1831 г. имѣются стихи, содержащіе мысль о томъ, что заработная плата должна быть равна цѣнѣ благъ и что вычеты ренты, налоговъ, десятины не оставляютъ изъ нея ничего, такимъ образомъ, сначала уже движеніе получаетъ опредѣленный, соціальный характеръ. Однимъ изъ виднѣйшихъ дѣятелей чартизма бывшій методистскій священникъ Стефенсъ, одинъ изъ видныхъ ораторовъ и агитаторовъ чартизма, такимъ образомъ формулировалъ въ одной изъ своихъ рѣчей соціальный характеръ чартизма „Друзья мои, - говорилъ онъ, - чартизмъ не есть политическій вопросъ. Дѣло идетъ не объ избирательномъ правѣ: чартизмъ - это вопросъ вилокъ и ножей, чартизмъ означаетъ хорошую квартиру, хорошую пищу и питье, короткое рабочее время", или, какъ однажды сказалъ другой оратотъ: „Мы сознаемъ несправедливость, которую совершаютъ по отношенію къ намъ, мы чувствуемъ то рабство, отъ котораго у насъ еще нѣтъ силы освободиться. Однако освобожденіе наше зависитъ отъ распространенія сознанія среди рабочихъ классовъ всѣхъ странъ, ибо это сознаніе даетъ намъ понять наше дѣйствительное положеніе въ обществѣ и даетъ намъ чувствовать, что мы, производители богатства, имѣемъ преимущественное право пользоваться имъ". Вотъ въ этой раскаленной атмосферѣ политическихъ и соціальныхъ теченій английскихъ рабочихъ проповѣдуетъ Овенъ и, въ значительной степени самъ заражаясь ею, видоизмѣняетъ первоначальныя свои довольно миролюбивые настроенія и точки зрѣнія. Рѣчь идетъ теперь о томъ, чтобы образовать всеобщій рабочій союзъ Англіи (мы сказали бы англійскій совѣтъ рабочихъ депутатовъ), который называется національной ассоціаціей рабочихъ обществъ и объединенныхъ промышленниковъ. Какъ показываетъ само названіе, эта рабочая ассоціація имѣетъ въ виду организовать всю національную промышленность страны. Представьте себѣ такую организацію, при которой каждая профессія, каждая отрасль труда организована на манеръ средневѣковыхъ цеховъ, и затѣмъ представители этихъ ложъ организуются въ центральный органъ, объединяющій собою всѣ рабочія ассоціаціи. Очевидно, по плану Овена и другихъ сторонниковъ этой идеи этотъ союзъ пріобрѣтаетъ, съ одной стороны, поли-

тическую непобѣдимость, а съ другой - является достаточно сильнымъ, чтобы захватить въ свои руки организацію промышленности. Каждая изъ этихъ ложъ организуетъ ту отрасль промышленности, къ которой принадлежитъ, а совокупность этихъ ложъ представляетъ собою центральный органъ, который завѣдуетъ общимъ распредѣленіемъ.

Слѣдовательно, если въ идеѣ трудового мѣнового банка мы имѣемъ попытку организовать соціальное производство посредствомъ реорганизаціи обмѣна, то здѣсь мы имѣемъ попытку достичь той же цѣли посредствомъ реорганизаціи производства. Въ апрѣлѣ 1833 г. на конгрессѣ коопераций въ Гудесфильдѣ „ассоціація всѣхъ классовъ" была преобразована въ „національную ассоціацію соединенныхъ промысловъ Великобританіи и Ирландіи".

Для того, чтобы понять все историческое своеобразіе этого плана, нужно припомнить, что организація труда въ трэдъ-юніоны въ современной Англіи покоится на вертикальномъ, такъ сказать, сѣченіи рабочаго класса Англіи, на дробленіи по профессіямъ, при чемъ эти профессіи организуются по мѣстамъ, а затѣмъ въ національные союзы, но во всякомъ случаѣ, это - организація отдѣльныхъ союзовъ, которые затѣмъ могутъ объединяться и въ общее національное цѣлое, но лишь снизу. Между тѣмъ здѣсь объединительное рабочее движеніе въ періодъ своей молодости начинается съ общей организаціи всѣхъ отраслей труда. Эта всеобщая національная организація устраиваетъ въ Лондонѣ національную биржу и съ этой цѣлью пріобрѣтаетъ большой домъ съ магазинами, залами и аудиторіями и въ маѣ мѣсяцѣ Овенъ излагаетъ уже здѣсь всю свою систему, онъ говоритъ объ отмѣнѣ религіи, брака и частной собственности и что этотъ день есть начало возвѣщеннаго тысячелѣтія торжества раціональныхъ принциповъ и ихъ осуществленія. Чѣмъ дальше, тѣмъ больше. Овенъ въ сентябрѣ 1833 г. на съѣздѣ союза строителей въ Манчестерѣ возвѣщаетъ уже „тайну" о томъ, что „трудъ есть источникъ богатства", а въ 1834 г. основывается „всеобщій союзъ производительныхъ классовъ." Мечты Овена выражаются въ слѣдующихъ словахъ, сказанныхъ въ Лондонѣ на конгрессѣ въ 1833 г. „Теперь я дамъ вамъ краткій очеркъ великихъ, имѣющихся въ виду перемѣнъ, которыя ниспадутъ на общество внезапно, какъ тать въ нощи... Имѣется въ виду, - продолжаетъ онъ, - возник-

новеніе такихъ національныхъ учрежденій, которыя соединили бы всѣ трудящіеся классы въ одну великую организацію и чтобы каждая вѣтвь въ цѣломъ знала, что происходитъ въ другихъ вѣтвяхъ, чтобы прекратилась всякая индивидуальная конкуренція и чтобы всѣ фабрики велись національными компаніями, всѣ отрасли труда должно сперва образовать лишь съ такимъ числомъ членовъ, которое достаточно для веденія дѣла... и всѣ лица, принадлежащія къ данной отрасли труда, должны стать членами". Эта идея имѣла необыкновенный успѣхъ, его размѣры равны лишь его непрочности; въ теченіе нѣсколькихъ недѣль къ союзу примкнуло до полумилліона рабочихъ. Въ это число входили такіе, которые не существуютъ и теперь и которые въ сущности не являются настоящими рабочими союзами, напримѣръ, земледѣльческіе союзы. Вся присоединившаяся масса столь же быстро и растаяла, какъ только выяснилась практическая несостоятельность движенія. Непосредственной цѣлью этого движенія была организація всеобщей стачки, для того, чтобы добиться реорганизаціи промышленности. Но этой всеобщей стачкѣ предшествовало неудачное столкновеніе съ предпринимателями въ Дерби и пораженіе въ этомъ столкновеніи. Къ этому присоединилась стачка лондонскихъ газовщиковъ, оставившая въ темнотѣ городъ въ теченіе нѣсколькихъ вечеровъ. Это настолько возбудило владѣльческіе классы противъ этого движенія, что рѣшено было повести противъ него серьезную борьбу. Это рѣшеніе получило фактическое осуществленіе въ знаменитомъ дѣлѣ дорчестерскихъ рабочихъ, которое состоитъ въ томъ, что нѣсколько рабочихъ были приговорены къ 7 годамъ ссылки въ колоніи за то, что они принимали присягу при вступленіи въ союзъ, тогда какъ присяга была запрещена старымъ закономъ. Это произвело, конечно, ошеломляющее впечатлѣніе, къ этому присоединилось еще то, что послѣдовалъ потокъ неудачныхъ стачекъ, которыхъ не въ силахъ былъ сдержать центральный органъ. Такимъ образомъ, въ концѣ лѣта 1834 г. уже замѣтно распаденіе и въ августѣ того же года на съѣздѣ, созванномъ Овеномъ, національный рабочій союзъ былъ распущенъ и преобразованъ въ другой союзъ, носящій названіе „британской и иностранной консолидированной ассоціаціи труда, человѣчности и знанія". Но это учрежденіе, носящее столь длинное и столь широковѣщательное названіе, фа-

ктически ничего не сдѣлало, хотя и ставило себѣ цѣлью примиренія всѣхъ классовъ и „установленіе новаго нравственнаго міра".

Такова была роль Овена въ чартистскомъ движеніи. Можно сказать, что онъ усилилъ ту соціалистическую закваску, которая была и безъ того въ немъ сильна. Роль Овена въ чартизмѣ различно оцѣнивается историками и современниками въ зависимости отъ общихъ ихъ воззрѣній. Упомянутый уже мною Френсисъ Плэсъ, радикалъ, но экономическій индивидуалистъ, послѣдователь Рикардо и даже Мальтуса, даетъ рѣзкую характеристику дѣятельности Овена въ это время. „Конецъ года (1833), - пишетъ онъ, - оставилъ національный союзъ рабочаго класса въ сильно подавленномъ настроеніи. Политическія стремленія среди рабочаго класса были оттѣснены на задній планъ нелѣпыми теоріями, проповѣдуемыми Робертомъ Овеномъ и другими. Они проповѣдывали общность имущества, обѣщали, что всякій будетъ имѣть въ изобиліи все, чего не захочетъ, и все это только при четырехъ часахъ работы въ сутки; говорили, что всякій человѣкъ имѣетъ право на свою долю земли и на продукты работы своихъ рукъ, тогда какъ при теперешней системѣ предприниматели могутъ платить рабочимъ сколько имъ (предпринимателямъ) вздумается. Въ противоположность этому они указывали, что рабочій имѣетъ право за 8 или 10 часовъ труда требовать такой заработной платы, при которой онъ съ семьей могъ бы съ комфортомъ существовать; говорили далѣе, что всякій человѣкъ, не находящій себѣ работы, имѣетъ право на работу и на заработную плату въ указанномъ размѣрѣ, и тому подобныя вещи, которыя постоянно пропагандировались политическими союзами рабочихъ и маленькими кружками печатались въ брошюрахъ и летучихъ листкахъ, пускавшихся въ продажу по дюжинѣ за одинъ пенни и расходившихся въ громадномъ числѣ. Почти всѣ эти брошюры писались людьми съ талантомъ и извѣстнымъ общественнымъ положеніемъ - учеными, джентльменами, фабрикантами, купцами и литераторами. Послѣдствіемъ этого было то, что громадная часть рабочихъ въ Англіи и Шотландіи пришла къ убѣжденію, что имъ стоитъ только соединиться вмѣстѣ, - а это они считали очень легкимъ дѣломъ, - чтобы добиться не только значительнаго повышенія заработной платы для всѣхъ рабочихъ, но и работы для

всякаго нуждающагося въ ней - мужчины и женщины - при коротком рабочемъ днѣ. Это представленіе побудило ихъ образовать всеобщій рабочій союзъ, имѣвшій такую организацію и принявшій такіе размѣры, такихъ до тѣхъ поръ никогда не бывало"

Вы видите, что радикальные дѣятели чартизма судятъ очень сурово эту соціалистическую пропаганду. Трудно сомнѣваться въ томъ, что извѣстная доля истины есть въ этой характеристикѣ, потому что это соотвѣтствуетъ тѣмъ историческимъ фактамъ которые мы знаемъ. Но во всякомъ случаѣ ограничиться такой характеристикой было бы односторонне. Несомнѣнно, что,какъ и всѣ бурныя переживанія, и это имѣло воспитательное значеніе для массъ и не только обще-политическое и обще-соціальное,но даже непосредственно-практическое, потому что всетаки изъ идей національныхъ ложъ и рабочихъ организацій родилась въ концѣ концовъ идея потребительныхъ обществъ, а потребительныя общества представляютъ собою настоящую гордость и красу Англіи. Лучшій историкъ к оперативнаго движенія въ Англіи миссисъ Веббъ (Б. Поттеръ) съ благодарностью отмѣчаетъ роль и значеніе Овена, какъ одного изъ дѣятелей, подготовившаго развитіе кооперативнаго движенія. Но тутъ же нужно указать, какъ указываютъ и Веббы въ своей „Исторіи рабочаго движенія въ Англіи", что соціализма въ сущности въ этой идеѣ организаціи рабочихъ ложъ и ассоціацій и національнаго совѣта представителей этихъ ложъ было вовсе не такъ много. Скорѣе это была идея средневѣковыхъ цеховъ, хотя имѣющая нѣкоторыя соціалистическія черты, но тѣмъ не менѣе въ цѣломъ вовсе не соціалистическая. Неизбѣжно при практическомъ осуществленіи этой идеи должны возникнуть споры о принадлежности къ той или другой спеціальности. Исторія средневѣковыхъ цеховъ полна такими спорами и эти споры были бы и здѣсь. Слѣдствіемъ этого было бы индивидуалистическое обособленіе этихъ ложъ. Эти ложи, даже если бы онѣ могли реорганизовать производство, превратились бы въ монополистовъ, захватившихъ данныя отрасли промышленности и закрывающіе ихъ для конкурирующихъ лицъ. Тѣ недостатки, которые имѣетъ въ настоящее время англійское профессіональное движеніе, его исключительный своеобразный корпоративный эгоизмъ, были бы здѣсь въ увеличенномъ размѣрѣ вслѣдствіе того, что сама дѣятельность этихъ

ложь была бы шире. Это тѣ же возраженія, которыя примѣнимы къ организаціи производительныхъ товариществъ вообще. На - сколько производительныя коопераціи возникали и возникаютъ самостоятельно внѣ отношеній къ потребителямъ и внѣ зависимости отъ нихъ, онѣ всегда подвергаются опасности выродиться въ компаніи мелкихъ предпринимателей. Впрочемъ, эти за - мѣчанія имѣютъ только теоретическое значеніе, потому что неосуществимость этой идеи въ то время при тогдашнемъ состоя - ніи англійской промышленности, при тогдашнемъ состояніи рабочаго движенія слишкомъ ясна и если всетаки это движеніе въ экономической области уцѣлѣло, то оно вылилось въ формы скромной коопераціи. Первымъ сѣменемъ, изъ котораго выросло кооперативное движеніе, было открытіе лавки (Рочдэльскіе піонеры); теперь въ немъ участвуетъ больше 2 милліоновъ рабочихъ съ капиталомъ въ 27 милліоновъ фунтовъ стерлинговъ, владѣю - щихъ кромѣ того обширными землями. Что касается дальнѣйшей исторіи чартизма, прослѣжу ее только въ самыхъ краткихъ чертахъ. Послѣ того, какъ потерпѣло крушеніе движеніе, направленное къ организаціи національнаго рабочаго союза, дальнѣйшее теченіе чартизма представляетъ два періода: 1836-1839 и 1840-1848. Каждый изъ этихъ періодовъ характеризуется от - дѣльными революціонными вспышками и внесеніемъ въ парламентъ петиціи о всеобщемъ избирательномъ правѣ. Первый періодъ чартистскаго движенія 1836-1839 г. имѣетъ своимъ исходнымъ пунктомъ то обстоятельство, что чартисты получили формальный отказъ въ парламентѣ относительно своихъ требованій о всеоб - щемъ избирательномъ правѣ. Въ 1832 г. прошелъ билль, внесенный лордомъ Грэемъ объ улучшеніи избирательныхъ законовъ, на основаніи котораго избирать могъ каждый владѣющій домомъ, стоющимъ не менѣе 10 фунтовъ стерлинговъ. Это измѣненіе избирательнаго права во всякомъ случаѣ сдѣлало составъ парла - мента болѣе отзывчивымъ на требованія всеобщаго избирательнаго права, и когда былъ внесенъ билль о всеобщемъ избира - тельномъ правѣ, то онъ былъ не только отклоненъ, но отклоненъ представителями въ окончательной формѣ и это отклоненіе послужило началомъ чартистскаго движенія. Въ этомъ движеніи образовалось два направленія - мирное, склоняющееся къ мирно -

му воздѣйствію, и болѣе непримиримое, которое вело къ вооруженному возстанію. Во главѣ перваго направленія стоялъ лондонскій рабочій Ловеттъ, во главѣ второго направленія стоялъ О' Конноръ, ко второму направленію примыкалъ упомянутый мною Стефенсъ.

Изъ этихъ двухъ партій стала брать верхъ послѣдняя. Тонъ рѣчей все повышался и принималъ характеръ призыва къ вооруженному возстанію. Правительство отвѣтило на это запрещеніемъ собраній, происходящихъ при факельномъ освѣщеніи. Это былъ обычный типъ собраній, происходящихъ по вечерамъ. 4 февраля 1839 г. въ Лондонѣ собирается рядомъ съ парламентомъ другой парламентъ, народный конвентъ, составленный изъ представителей рабочихъ. Этотъ рабочій парламентъ послѣ того, какъ изъ него отдѣлилась группа болѣе умѣренныхъ, постановилъ обратиться къ народу съ приглашеніемъ вынимать деньги изъ сберегательныхъ кассъ, затѣмъ предъявить англійскому банку билеты для размѣна для того, чтобы извлечь золото и вызвать кризисъ, затѣмъ объявить всеобщую забастовку и призвать ко всеобщему вооруженію. Одновременно съ этимъ была изготовлена петиція въ парламентъ о всеобщемъ избирательномъ правѣ, хартія, собравшая 1280000 подписей, но она была отвергнута парламентомъ 12 іюля 1839 г. Это вызвало революціонный взрывъ, который въ Бирмингамѣ получилъ характеръ кроваваго столкновенія, сопровождавшагося пожарами, здѣсь сгорѣло до 30 домовъ. Это возстаніе было подавлено. Партія физической силы въ національномъ конвентѣ сдѣлала тогда попытку объявить всеобщую забастовку, начиная съ 5 августа на мѣсяцъ, но она не удалась, и эта неудача подорвала авторитетъ конвента; онъ былъ постепенно распущенъ за ненадобностью. Начались процессы, аресты, тюремные приговоры, общество уже торжествовало побѣду надъ чартизмомъ, когда выступилъ Карлейль со своимъ всемірно-извѣстнымъ памфлетомъ подъ заглавіемъ „Чартизмъ" и заявилъ, что чартизмъ далеко не исчезъ. Эти слова Карлейля подтвердились въ самомъ недалекомъ будущемъ. Именно 20 іюля 1840 г. въ Манчестерѣ создалась опять „національная ассоціація чартистовъ Великобританіи" съ хартіей и съ требованіемъ всеобщаго избирательнаго права въ качествѣ програмны. Вождемъ движенія является Бронтерръ О'Брайнъ - съ одной стороны

и О'Конноръ - съ другой. О'Конноръ представляетъ собой интересную смѣсь политическаго торизма и соціалистической непримиримости, онъ заходилъ такъ далеко, что относился отрицательно или безразлично къ агитаціи въ пользу отмѣны хлѣбныхъ законовъ, имѣвшихъ такое важное значеніе для Англіи, въ виду того, что это только палліативъ и не разрѣшаетъ соціальнаго вопроса. Теченіе О'Коннора взяло верхъ и 2-го февраля 1842 г. въ Лондонѣ собрался новый рабочій конвентъ и на этотъ разъ онъ изготовилъ петицію съ 3300000 подписей, петицію, которую по улицамъ несли 16 человѣкъ, такъ она была велика и тяжела, но парламентъ отвергъ и ее. Тогда 5 августа началась въ Эштонѣ политическая забастовка и къ ней примкнули другія мѣстности Ланкашира. Масса рабочихъ двинулась въ Манчестеръ, остановила машины, удалила пробки отъ котловъ, которыя превратились въ ихъ рукахъ въ импровизированное оружіе, такъ что все это возстаніе носитъ названіе пробочнаго возстанія. На короткое время работа на 50 миль вокругъ Манчестера остановилась, исключая мельницъ и фабрикъ, производящихъ скоро портящіеся продукты. 22 августа движеніе уже упало, не поддержанное въ другихъ мѣстностяхъ. Опять послѣдовалъ грандіозный процессъ, впрочемъ, съ довольно мягкимъ приговоромъ. Послѣдній эпизодъ исторіи чартизма былъ связанъ съ французской революціей 1848 г., которая дала чартизму новый толчокъ. Подъ вліяніемъ этого впечатлѣнія въ Лондонѣ собрался новый конвентъ рабочихъ и была изготовлена опять петиція въ парламентъ, собравшая будто бы 5700000 подписей, но въ дѣйствительности оказалось всего 1975000 подписей, да и то оказались многія поддѣльными. За этой вспышкой послѣдовалъ уже полный упадокъ движенія. Этимъ и кончается вообще революціонная полоса исторія англійскаго рабочаго движенія. Роль Овена замѣтна здѣсь только въ ранній періодъ, когда онъ выступалъ здѣсь лишь въ качествѣ идейнаго бродила, въ дальнѣйшее развитіе онъ не можетъ вмѣшаться по самому своему характеру. Его участіемъ въ чартистскомъ движеніи оканчивается видный, яркій періодъ его жизни. Послѣдняя часть жизни Овена была менѣе удачна и менѣе счастлива. Популярность его за это время вообще падаетъ. Съ одной стороны, это объясняется враждебнымъ отношеніемъ къ нему духовенства, благодаря рѣзкимъ

нападкамъ Овена на религію и христіанство, съ другой стороны, враждебностью фабрикантовъ, а затѣмъ и охлажденіемъ массъ вслѣдствіе перемѣны настроенія, которое наступаетъ среди англійскихъ рабочихъ съ середины XIX вѣка. Овенъ умеръ у себя на родинѣ въ 1858 г., слѣдовательно, 87-лѣтнимъ старцемъ. Насколько кипуча была его жизнь, его дѣятельность, лучше всѐго свидѣтельствуетъ слѣдующій статистическій подсчетъ, приведенный во французской книгѣ Рейбо о соціальныхъ реформаторахъ. За періодъ съ 1826-1837 г., стало быть за 11 лѣтъ, Овенъ, которому было отъ 57 до 60 лѣтъ, произнесъ около тысячи публичныхъ рѣчей, издалъ около 500 адресовъ къ разнымъ классамъ общества, написалъ около 2000 газетныхъ и журнальныхъ статей и сдѣлалъ отъ 200 до 300 путешествій. Послѣ его смерти въ одной изъ газетъ его поклонниковъ была написана о немъ прекрасная фраза: „Міръ сталъ лучше, потому что ты жилъ въ немъ".

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СОЦІАЛЬНОЙ ДѢЯТЕЛЬНОСТИ ОВЕНА И ЕГО УЧЕНІЯ.

Что касается соціально-экономическаго и соціально-политическаго значенія Овена, то его можно свести къ слѣдующимъ пунктамъ: онъ первый изъ крупныхъ промышленниковъ Англіи, вступившій на путь благотворительности для рабочихъ, притомъ безкорыстно и показавшій, что вниманіе къ положенію рабочихъ можетъ оправдываться и экономически на основаніи экономіи высокой заработной платы. Онъ показалъ это своимъ примѣромъ веденія Нью-Ленарка, который наряду съ высокимъ положеніемъ рабочихъ былъ весьма доходнымъ и выгоднымъ предпріятіемъ. Второй его заслугой является защита ограниченія дѣтскаго труда и рабочаго времени для взрослыхъ. Третья заслуга - его агитація вмѣстѣ съ Ланкастеромъ и Белленъ въ пользу обязательной, всеобщей государственной школы, ибо „невѣжество народа, - какъ говорилъ онъ, - есть опора деспотизма". Четвертой его заслугой является то, что онъ - одинъ изъ первыхъ, кто оцѣнилъ значеніе государственной статистики труда и проблемы борьбы съ безработицей. Наконецъ, послѣдней и основной

его заслугой является то, что онъ былъ духовнымъ отцомъ кооперативнаго движенія. Овена обыкновенно причисляютъ къ числу утопическихъ соціалистовъ, противопоставляя его научнымъ соціалистамъ. Я не повторю этого опредѣленія, потому что считаю его условнымъ и не отвѣчающимъ въ значительной степени существу дѣла. Это различеніе было пущено въ оборотъ Марксомъ и Энгельсомъ. Дѣйствительно, Энгельсъ разсматриваетъ весь предшествовавшій соціализмъ, какъ утопическій и лишь соціализмъ Маркса и Энгельса считаетъ научнымъ.

Дальнѣйшая исторія экономической мысли не можетъ подтвердить этой оцѣнки, какъ того, такъ и другого теченія экономической мысли. Исторія съ гораздо большей положительной признательностью должна оцѣнить дѣло Овена и другихъ писателей, которые относятся обыкновенно къ числу утопическихъ соціалистовъ. Въ извѣстномъ смыслѣ всякій соціализмъ является утопическимъ, поскольку онъ ставитъ себѣ цѣлью извѣстный идеалъ, извѣстную утопію, въ настоящее время не существующую, не входящую въ дѣйствительность и поскольку онъ стремится приблизиться къ осуществленію этого идеала. Въ этомъ смыслѣ утопизмъ есть не недостатокъ, а отличительная благородная черта, черта совершенно неустранимая, какъ неустранима она изъ всякаго общественнаго движенія, которое притязаетъ на воодушевленность извѣстными идеалами. Что касается практическихъ средствъ и практическихъ результатовъ, достигаемыхъ тѣмъ или инымъ теченіемъ, то даже на основаніи тѣхъ немногихъ свѣдѣній объ Овенѣ, которыя были приведены выше, должны мы признать, что, хотя далеко не всѣ тѣ идеи, которыя онъ полагалъ въ основу своего соціализма, осуществлялись, но во всякомъ случаѣ его дѣятельность во многихъ отношеніяхъ была и практичной, и цѣлесообразной и въ этомъ глубокомъ смыслѣ слова научной. Поэтому самое правильное совсѣмъ устранить энгельсовскую классификацію соціализма на научный и утопическій въ виду ея спорности и безполезности.

Что же касается общаго ученія Овена, то оно заслуживаетъ ближайшаго разсмотрѣнія по своей связи съ развитіемъ идей англійскаго просвѣщенія, которое мы выяснили до сихъ поръ. Прежде всего нужно указать, что Овенъ не былъ теоретикомъ по спеціальности и не могъ имъ быть по одному тому, что

онъ вовсе не получилъ настоящаго научнаго образованія. Изъ его біографіи видно, какъ рано началась его практическая жизнь и хотя, благодаря пытливости своего ума и своихъ выдающихся способностей, онъ имѣлъ возможность читать интересующія его книги, но во всякомъ случаѣ ни въ одну изъ эпохъ жизни онъ не имѣлъ возможности восполнить пробѣлы своего образованія. Скорѣе напротивъ, основныя идеи, которыя положены въ основу его міровоззрѣнія, онъ воспринялъ изъ воздуха, изъ вторыхъ рукъ, изъ общественной атмосферы. Благодаря этому, идеи просвѣтительства у Овена мы видимъ нѣсколько вульгаризованными. Сомнительно, чтобы Овенъ читалъ тѣхъ авторовъ, къ которымъ онъ питалъ большой интересъ, напримѣръ, французскихъ матеріалистовъ и французскихъ энциклопедистовъ, даже Іеремію Бентама, духовное вліяніе котораго на Овена несомнѣнно велико; на 40-мъ году жизни онъ вступилъ въ личное знакомство съ Бентамомъ и, вѣроятно, съ этого времени началось непосредственное его вліяніе. И это вліяніе осуществлялось скорѣе путемъ личнаго обмѣна мнѣній, нежели чтеніемъ книгъ; вѣдь ходячая мораль этого времени была пропитана бентамовскимъ утилитаризмомъ. Въ области политической экономіи онъ онъ зналъ, очевидно, Рикардо и Беллерса. Едва ли вообще его знакомство съ литературой было велико. Вообще читалъ онъ мало, только къ эпохѣ дѣтства и ученичества относится періодъ его усиленнаго чтенія, а въ дальнѣйшей его біографіи о немъ мало рѣчи и оно не играетъ роли. „Отецъ мой, - разсказываетъ его старшій сынъ, - читалъ, хотя много, но большею частью газеты. Ни одна книга его библіотеки не носитъ помѣтки его руки, онъ только пробѣгалъ книги и откладывалъ ихъ съ замѣчаніемъ, что радикальныя заблужденія въ разныя стороны дѣлаютъ ихъ одинаково малоцѣнными". Такимъ образомъ, его склонность къ наукѣ и вѣра въ ея перерождающую силу въ значительной степени платоническія. Воспоминанія сына, родившагося въ 1801 году, подтверждаются замѣчаніями сверстника его, утилитариста-чартиста Ф.р.Плеса, который пишетъ: „Изъ политической экономіи читалъ онъ мало, изъ метафизики и философіи ничего не читалъ". Такъ же полагаетъ и біографъ его Ллойдъ Джонсъ. Все это говорю для того, чтобы показать, что научной системы съ глубокимъ ея обоснованіемъ у Овена ждать

нельзя и если онъ интересуетъ насъ, то не столько, какъ мыслитель, сколько, какъ вліятельный и яркій выразитель того міровоззрѣнія, которое развивалось на основѣ бентамизма и вообще философіи просвѣтительства.

Въ основѣ всего общаго ученія Овена лежитъ его религіозное міровоззрѣніе, именно его рѣзкое непримиримое отрицаніе всякой религіи и въ особенности христіанской. Его раннее дѣтство, - какъ онъ разсказываетъ въ своей автобіографіи, - дало ему довольно много религіозныхъ впечатлѣній, не только положительныхъ, но и отрицательныхъ, представители разныхъ сектъ стремились перетянуть его на свою сторону, и послѣдствіемъ этихъ впечатлѣній и споровъ сектъ было то, что онъ рѣшительно повернулъ въ сторону скептицизма, а позднѣе и полнаго отрицанія религіи. Однимъ изъ важныхъ къ этому мотивовъ служило то, что религія, - какъ говоритъ онъ, - учитъ о личной отвѣтственности, между тѣмъ отрицаніе личной отвѣтственности и сведеніе человѣческой личности всецѣло къ вліянію среды стало основнымъ положеніемъ всего міровоззрѣнія Овена. Поэтому вполнѣ послѣдовательно исходя изъ этого положенія, изъ этого своего вѣрованія, онъ до конца жизни относился враждебно ко всѣмъ міровоззрѣніямъ, подрывавшимъ эту его основу. Его враждебное отношеніе къ религіи въ Англіи, гдѣ религіозный вопросъ занимаетъ много мѣста, не могло остаться незамѣченнымъ, напротивъ, во время агитаціи въ Америкѣ и въ Англіи онъ очень часто выступалъ на митингахъ противъ христіанства, велъ многочисленныя дискуссіи и въ концѣ концовъ возбудилъ къ себѣ на этой почвѣ вражду духовенства, а также и народныхъ массъ, хотя имѣлъ и сторонниковъ. Его разрывъ съ квакеромъ Алланомъ въ Нью-Ленаркѣ возникъ тоже на почвѣ религіозныхъ разногласій. Въ позднѣйшее время въ своемъ сочиненіи „Новый нравственный міръ" Овенъ развиваетъ идею „раціональной" религіи. Задача раціональной религіи сводится къ любви къ ближнему и къ нѣкоторому натуралистическому деизму. Позднѣе въ своей автобіографіи онъ развиваетъ міровоззрѣніе, которое я опредѣлилъ бы, какъ натуралистическій деизмъ и въ которомъ универсальная творческая сила причинности, безличная природа получаетъ названіе Бога.

Въ концѣ концовъ Овенъ приходитъ къ заключенію, что соціальная реформа невозможна безъ религіозной и на этомъ основаніи включаетъ въ программу своей дѣятельности борьбу съ религіей. Однако подъ старость въ его міровоззрѣніи замѣчаются нѣкоторыя перемѣны, именно: то религіозное чувство которое сильно было въ немъ въ дѣтствѣ и оставалось заглушеннымъ и неудовлетвореннымъ, а съ другой стороны - матеріализмъ, въ которомъ онъ упорствовалъ до смерти, соединившись привели къ тому, что Овенъ сдѣлался убѣжденнымъ спиритомъ. Увлеченіе спиритизмомъ относится къ 1852-1853 гг., когда въ Англіи была настоящая спиритическая эпидемія, захватившая между прочимъ старшаго сына*) Овена и самого его. Въ 1852-1853 гг. Овенъ сообщаетъ міру о тѣхъ свѣдѣніяхъ, которыя онъ получаетъ отъ духовъ. Въ собраніи его сочиненій вы можете читать эти разныя свѣдѣнія, сообщенныя ему духами и относящіеся къ соціальной реформѣ. Овенъ вступаетъ въ связь съ умершими друзьями и близкими, прежде всего съ герцогомъ Кентскимъ, наконецъ, съ коронованными особами Англіи. Шекспиръ присылаетъ ему отрывокъ о вѣротерпимости, составленный имъ въ мірѣ духовъ. Соціальные этюды, составленные въ мірѣ духовъ, можно читать въ сочиненіяхъ Овена. Несмотря на такое направленіе мысли, его враждебность къ существующимъ религіямъ не только не ослабѣваетъ, но даже усиливается. Одновременно съ этимъ у него укрѣпляется мысль о томъ, что природа божественна и что въ ней осуществляется Богъ и природа, матерія и духъ, все это одно и то же, и человѣкъ есть лишь чрезвычайное соединеніе разныхъ элементовъ. Въ концѣ концовъ изъ этого матеріала, изъ этихъ безличныхъ элементовъ будетъ создано будущее счастье человѣчества, и тогда наша земля вступитъ въ связь съ болѣе тонкими областями міра духовнаго и болѣе чистой атмосферы. „Великая республика соединенныхъ націй будетъ вѣчна, какъ высшія сферы неба" - говоритъ онъ. Такимъ образомъ, его міровоззрѣніе заканчивается матеріалистически-спиритическимъ хиліазмомъ. На этой почвѣ Овенъ лишился многихъ своихъ со-

---

*) *Сынъ Овена Р. Даль Овенъ былъ извѣстный писатель по спиритическимъ вопросамъ.*

ціалистическихъ единомышленниковъ, и въ этомъ настроеніи написана его автобіографія, вышедшая въ 1857 г. Впрочемъ, это имѣетъ значеніе для его біографіи, для его личнаго духовнаго развитія, но не для его ученія объ обществѣ. Что касается его ученія объ обществѣ, то въ основѣ его положено ученіе о несвободѣ воли и личной безотвѣтственности. Человѣкъ есть продуктъ соціальной среды, соціальной обстановки, никакого самостоятельнаго значенія личность и ея воля не имѣютъ. Строго говоря, согласно этому воззрѣнію, личностей просто нѣтъ, а есть только формальное единство, которое сознаетъ себя, какъ личность. Вслѣдствіе этого личность всецѣло зависитъ отъ общества, и личное счастье зависитъ отъ счастья общества, поэтому для того, чтобы устроить общественное счастье, нужно установить соотвѣтствующее вліяніе на личность, и проблема общественной реформы для Овена, какъ и для Платона, хотя и по другимъ мотивамъ, становится проблемой общественнаго воспитанія. Воспитаніе, по мнѣнію Овена, всесильно сдѣлать все. „Каждое дитя, - говоритъ онъ, - можетъ быть воспитано во всякомъ языкѣ, - чувствѣ, - вѣрѣ, - нравахъ и обычаяхъ, которые только не противорѣчатъ человѣческой природѣ. Всякому обществу, даже цѣлому міру, можетъ быть данъ характеръ отъ самаго лучшаго до самаго худшаго, отъ самаго невѣжественнаго до самаго просвѣщеннаго, соотвѣтственными средствами". Поэтому задача соціальной реформы есть задача прежде всего педагогическая, приводящая къ выработкѣ соціальнаго характера. Отсюда понятно практическое требованіе о томъ, что нужна школа для всѣхъ и затѣмъ обязательный трудъ для всѣхъ, потому что безъ труда невозможно воспитаніе. При осуществленіи этой реформы воспитанія соціальный вопросъ можетъ быть разрѣшенъ самъ собой безъ болѣзни и безъ борьбы. Эти основы ученія Овена могутъ быть выражены въ видѣ слѣдующихъ краткихъ положеній, которыя были формулированы имъ самимъ въ одномъ изъ сочиненій:

„1. Характеръ въ общемъ создается обстоятельствами, которыя въ общемъ окружаютъ индивида, а не имъ самимъ.

2. Человѣчеству можно привить всякія привычки и чувства.

3. Склонности не подлежатъ контролю индивида.

4. Всякій индивидъ можетъ быть поставленъ въ такое положеніе, при которомъ онъ можетъ производить больше, чѣмъ потребляетъ, если ему предоставлено достаточное количество земли.

5. Культура создала средства, при помощи которыхъ населеніе во всякое время можетъ поддерживаться, и всякому индивиду будетъ обезпечено наибольшее счастье, при чемъ оно не нуждается въ помощи порока или нищеты въ качествѣ препятствій къ размноженію населенія. (Здѣсь полемика съ Мальтусомъ).

6. Каждая община можетъ быть поставлена при помощи соотвѣтствующаго сочетанія этихъ принциповъ въ такое состояніе при которомъ исчезнутъ не только порокъ, нищета и бѣдность, но и каждое отдѣльное лицо получитъ больше постояннаго счастья, нежели выпадаетъ на долю кого бы то ни было при современныхъ условіяхъ.

7. Всѣ начала, на которыхъ до сихъ поръ основывались общества, ошибочны.

8. Подъемъ, который могъ бы быть осуществленъ принятіемъ новыхъ и правильныхъ принциповъ, можетъ быть осуществленъ, не причинивши ни одному лицу ни малѣйшаго зла".

Изъ послѣдующаго изложенія явствуетъ, что Овенъ считалъ осуществленіе общественной реформы, именно соціальную реорганизацію общества, осуществимой мирнымъ путемъ, путемъ убѣжденія и всеобщаго воспитанія. Въ 1820 году онъ издаетъ сочиненіе, которое является его соціальнымъ credo. Въ этомъ сочиненіи онъ объявляетъ главной причиной всѣхъ золъ три вещи: религію, продажный бракъ, который существуетъ въ теперешнемъ обществѣ и затѣмъ частную собственность. Отрицаніе частной собственности и становится главнымъ пунктомъ его ученія. Для того, чтобы перейти отъ частной собственности къ соціализму, Овенъ обращается къ рабочимъ. Въ сущности, у него уже мы находимъ мысль о томъ, что свобожденіе рабочихъ должно быть дѣломъ самихъ рабочихъ, однако въ пониманіи Овена это вовсе не значило, что это есть дѣло только однихъ рабочихъ, ибо онъ обращается къ суверенамъ, правительствамъ и народамъ Европы и стремится убѣдить ихъ въ осуществимости и въ благопріятныхъ результатахъ общественныхъ реформъ.

Овенъ является въ Англіи, да и вообще въ исторіи XIX вѣка, однимъ изъ первыхъ представителей соціализма, и самое понятіе и слово „соціализмъ" вводится въ употребленіе въ началѣ 30-хъ годовъ XIX вѣка именно Овеномъ. Но въ общемъ овенскій соціализмъ, несмотря на отдѣльныя колебанія, остается мирнымъ - въ немъ отсутствуетъ идея классовой борьбы, и усилія Овена направляются къ тому, чтобы искать мирнаго разрѣшенія соціальнаго вопроса.

Говорить о теоретической законченности соціалистической системы Овена, конечно, трудно; скорѣе можно видѣть въ ней ростки будущаго, при чемъ самъ авторъ оказывается гораздо ярче и интереснѣе своихъ идей. Обращаясь къ критикѣ или къ характеристикѣ міровоззрѣнія Овена, я долженъ еще разъ напомнить отличительную черту его общаго міровоззрѣнія, именно ту его особенность, что Овенъ считалъ личность всецѣло продуктомъ общества. Въ предисловіи къ своей автобіографіи самъ Овенъ формулируетъ эту свою идею въ такихъ словахъ (Предисловіе это написано въ формѣ діалога). - Вопросъ: „Кто или что создало матеріалъ, изъ котораго образуется характеръ человѣка?" - Очевидный отвѣтъ на это: „Великая Творческая Сила Вселенной." Второй вопросъ: „Кто окружаетъ каждаго индивида средой, образующей его языкъ, религію, нравы, привычки, опредѣляющіе его чувства и поведеніе, и внушаетъ ему свои идеи и отдѣльныя ассоціаціи идей?" - Отвѣтъ: „Общество." Вопросъ: „Какимъ образомъ?" - Отвѣтъ: „Если факты показываютъ, что Универсальная Творческая Сила и общество создаютъ характеръ каждаго индивида, новый міръ чудесъ сразу открывается нашему взору и ясная дорога къ истинѣ, знанію, единству, счастью которой легко итти, не боясь заблудиться." Вопросъ: „Какъ же вы пришли къ этимъ необыкновеннымъ заключеніямъ изъ тѣхъ фактовъ, которые вы установили?" - Отвѣтъ: „Такъ. Если человѣкъ тѣмъ, что онъ есть, дѣлается благодаря силѣ, создавшей его и общество, то человѣкъ не можетъ быть отвѣтственъ за тѣ способности, силы, свойства которыя имѣетъ". Вопросъ: „И вы даете ему полную свободу дѣйствовать безпрепятственно, согласно своимъ дурнымъ наклонностямъ?" - Отвѣтъ: „Совсѣмъ наоборотъ. Если характеръ его въ такой степени, какъ это установлено, образуется обществомъ, общество можетъ образо-

вать хорошій характеръ для каждаго и можетъ внушить всѣмъ отъ рожденія такое нечувствительное принужденіе, что они никогда не будутъ думать или поступать дурно или несправедливо по отношенію къ любому изъ вашихъ ближнихъ и при этомъ сдѣлать необходимымъ, чтобы они дѣйствовали, постоянно увеличивая въ наибольшей степени прочность счастья всѣхъ окружающихъ „ближнихъ и дальнихъ". „Естественныя наклонности человѣчества, - продолжаетъ Овенъ, - всѣ хороши, если онѣ развиваются въ мѣру, и если общество, можетъ быть, сумѣетъ пріобрѣсти склонности здраваго смысла, оно ясно пойметъ, какъ размѣстить, вести и воспитывать всѣхъ такъ, что они не будутъ имѣть иного желанія, кромѣ, какъ развивать себя для наибольшаго здоровья и удовольствія въ должной мѣрѣ, и никогда ея не перейдутъ. Не существуетъ дурныхъ наклонностей въ человѣкѣ." Въ этихъ словахъ отчетливо выражается та особенность міровоззрѣнія Овена, которая соединяетъ его съ міровоззрѣніемъ просвѣтительства. Это, во первыхъ, оптимистическое воззрѣніе на естественныя наклонности человѣка - „не существуетъ дурныхъ наклонностей у человѣка", - говоритъ Овенъ, - а затѣмъ мысль о томъ, что человѣческая личность представляетъ собой результатъ механическаго воздѣйствія общественной среды и что, слѣдовательно, личность сама по себѣ есть только формальное единство, выражаясь грубо, пустой мѣшокъ, въ который общество сыплетъ всякое содержаніе, и этотъ мѣшокъ самъ по себѣ не имѣетъ никакой упругости, и принимаетъ ту форму, которую придаетъ ему насыпаемый въ него матеріалъ.

Когда я заканчивалъ рѣчь о Бентамѣ, переходя къ Овену, я напередъ характеризовалъ міровоззрѣніе, какъ соціальный бентамизмъ или антиманчестерство или даже соціальное манчестерство. Этимъ я хотѣлъ указать ту черту сближенія между Бентамомъ и Овеномъ, что въ сущности пониманіе проблемы личности довольно сходно и у того, и у другого. Бентамъ превратилъ личность, какъ бы въ таблицу логариѳмовъ для подсчета личной и общественной пользы, при чемъ самъ Бентамъ практически дѣлалъ отсюда выводъ индивидуалистическаго характера. Овенъ, сохраняя ту же исходную точку зрѣнія, дѣлаетъ прак -

тическій выводъ соціалистическаго характера. Для него личность является всецѣло результатомъ среды, отъ природы одарена исключительно хорошими свойствами и развивается гармонично въ случаѣ соблюденія чувства мѣры, т.е. того же самого бентамовскаго благоразумія. Если личность есть лишь формальное единство, лишена всякой актуальности и инициативы, то что же представляетъ изъ себя общество? Общество представляетъ изъ себя сумму личностей, но личность есть то, чѣмъ дѣлаетъ ее общество, въ смыслѣ же самостоятельнаго содержанія есть нуль. Что же представляетъ изъ себя общество въ такомъ случаѣ, какъ состоящее изъ нулей, помноженныхъ лишь на неопредѣленное число? Съ этой точки зрѣнія и само понятіе общества, какъ чего либо органическаго, улетучивается и совершенно непонятно какимъ же образомъ эта сумма нулей можетъ оказаться такой единственной, такой опредѣляющей силой. Неясность въ исходномъ понятіи личности роковымъ образомъ сопровождается и неясностью понятія общества. Но это еще не есть единственное затрудненіе, которое влечетъ приложеніе овеновско-бентамовской точки зрѣнія.

Второй вопросъ заключается въ слѣдующемъ. Если личность опредѣляется обществомъ, а общество состоитъ изъ личностей, то какимъ образомъ вообще возможенъ общественный прогрессъ, какимъ образомъ возможны измѣненія? Вѣдь каждая личность ничего не можетъ сдѣлать отъ себя, она есть результатъ среды, поэтому, если послѣдовательно примѣнять эту точку зрѣнія, то легко вообразить, что такое общество должно находиться въ состояніи хроническаго китаизма, т.е. неподвижности, оно лишь повторяетъ самого себя. Вѣдь, чтобы этому обществу начать измѣненіе - все равно революція или прогрессъ, оно должно само себя, такъ сказать, вытащить изъ болота за волосы. Этимъ личностямъ, изъ которыхъ суммируется общество, нужно самимъ начать измѣненіе, чтобы это измѣненіе потомъ перешло дальше, и поэтому остается неразрѣшимымъ вопросъ о томъ, какимъ же образомъ возможенъ соціальный прогрессъ или эволюція? Все это въ ученіи Овена остается совершенно неяснымъ. Дальнѣйшіе представители просвѣтительства, которые въ общемъ

стоятъ на той же философской точкѣ зрѣнія, приближающейся къ Бентаму и Овену, обыкновенно дѣлають ссылки на опредѣленные факторы развитія, также отъ личности независящіе.

Экономическій матеріализмъ, напримѣръ, поставилъ въ качествѣ такого недостающаго движущаго фактора исторіи экономическій процессъ. Можно и еще поставить, и другіе историческіе факторы, но общей особенностью такихъ ученій остается то, что пружина, приводящая этотъ механизмъ въ движеніе лежитъ внѣ личности, остается, такъ сказать, за кулисами, подъ землею.

Для Овена съ его просвѣтительскимъ оптимизмомъ также неразрѣшимымъ вопросомъ является вопросъ: откуда же приходитъ зло? зло вообще и въ частности соціальное зло? Если дѣйствительно человѣкъ по природѣ такъ добръ и не имѣетъ прирожденныхъ дурныхъ наклонностей и если личность опредѣляется обществомъ такъ, что ни одна личность сама по себѣ не можетъ испортить, нарушить этой гармоніи, - то стало быть должна бы торжествовать гармонія.

Вопросъ личности о томъ, что она представляетъ собой, въ какой степени она есть активное начало исторіи и въ какой пассивное, есть одинъ изъ самыхъ сложныхъ и трудныхъ вопросовъ и философіи, и этики, и исторіи. Вопросъ о роли личности въ исторіи есть въ сущности вопросъ о свободѣ или несвободѣ человѣческой воли. Во всемъ объемѣ этотъ вопросъ принадлежитъ къ области философіи и метафизики. Если бы Овенъ разрѣшалъ этотъ вопросъ во всей его глубинѣ и сложности, присущимъ философской и метафизической его постановкѣ, необходимо было бы послѣдовать за нимъ въ эти области, чтобы изслѣдовать его аргументаціи. Но мы знаемъ, что его аргументація такъ далеко не идетъ, она чисто практическая, онъ черпаетъ ее изъ опыта окружающей жизни, изъ опыта своего соціальнаго реформаторства. Отсюда онъ вынесъ убѣжденіе, что личность слѣдуетъ разсматривать, какъ величину пассивную и безотвѣтственную и, слѣдовательно, его ученіе о личности имѣетъ характеръ практически-этическій. Но если разсматривать вопросъ только въ этихъ предѣлахъ, то въ такомъ случаѣ провести эту точку зрѣнія послѣдовательно нѣтъ никакой воз-

можности. Мыслимо еще отрицать метафизически свободу воли и личную отвѣтственность, но послѣдовательно провести этотъ принципъ практически совершенно невозможно. И прежде всего самихъ себя мы не можемъ послѣдовательно мыслить продуктомъ среды, не имѣющимъ никакой личной инціативы, потому что въ непосредственномъ нашемъ сознаніи присутствуетъ воля и сознаніе этой воли. Сознаніе этой воли, - соотвѣтствуетъ или не соотвѣтствуетъ она метафизической дѣйствительности, - во всякомъ случаѣ въ нашемъ эмпирическомъ сознаніи выражается, какъ чувство свободы, чувство моральной отвѣтственности, и на этомъ основана вся наша практическая дѣятельность.

Если Овенъ считалъ, что личность или общество всецѣло есть продуктъ обстоятельствъ, то спрашивается, какимъ же образомъ онъ могъ всю свою жизнь и всю свою энергію отдать на то, чтобы призывать фабрикантовъ, рабочихъ, парламенты и королей, словомъ, лицъ разныхъ положеній, на то, чтобы приступить къ общественной реформѣ? Очевидно, что практически онъ дѣйствовалъ какъ бы исходя изъ того предположенія, что они какъ будто свободны. Очевидно, послѣдовательное проведеніе точки зрѣнія Овена ведетъ къ фатализму и уничтоженію личной отвѣтственности и личной инціативы. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что наиболѣе блестящій и яркій аргументъ противъ самого Овена даетъ онъ самъ своею собственною жизнью - этимъ удивительнымъ романомъ, какъ называютъ его біографы, - и это есть вмѣстѣ съ тѣмъ практическое неопровержимое доказательство силы идей, по крайней мѣрѣ въ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ ею одушевленъ.

Отмѣчу еще одно практическое противорѣчіе, которое связано съ ученіемъ Овена. Овенъ проповѣдовалъ соціализмъ, онъ хотѣлъ поднять общественную нравственность, пробудить общественную совѣсть, такимъ образомъ, чтобы не оставалось мѣста соціальному неустройству, а вмѣстѣ съ тѣмъ доказывалъ, что личность безотвѣтственна. Но всякій болѣе совершенный строй предполагаетъ не безотвѣтственность личности, но повышенную ея отвѣтственность, онъ не только не ослабляетъ ее или дѣлаетъ ее ненужной, а напротивъ, ее увеличиваетъ, потому что вся та активность, которая въ демократическихъ обществахъ переходитъ отъ правительства на общество, соотвѣтственно

увеличиваетъ активность и личности. Поэтому въ стремленіи къ соціализму Овенъ, казалось бы, скорѣе долженъ былъ требовать повышеніе личной отвѣтственности и не принимать личность, какъ онъ это дѣлаетъ теоретически, но возвышать (какъ онъ это и самъ дѣлаетъ практически). Вслѣдствіе этого въ міровоззрѣніи Овена остается эта общая непослѣдовательность или общая неясность, которую можно видѣть и у Бентама и вообще во всемъ этомъ теченіи философіи просвѣтительства. Задача всякаго соціальнаго реформатора, всякаго широкаго соціальнаго дѣятеля, которая одушевляла Овена, совершенно не вяжется съ такимъ скуднымъ ученіемъ, какъ то, что человѣкъ есть всецѣло продуктъ общества и что личность представляетъ собою только формальное единство, пассивное начало. Напротивъ, съ этой задачей надо обращаться къ чувству долга, ставить передъ личностью идеальную цѣль, къ которой нужно итти. Овенъ призываетъ итти впередъ и въ то же время говоритъ, что ноги представляютъ иллюзію.

Оглядываясь назадъ, напомню о томъ, какъ рѣзко отличается духовная позиція, занятая Овеномъ отъ міровоззрѣнія индепендентовъ, Мильтона, Кромвеля, вообще отъ пуританства. За протекшіе полтора вѣка получилась полная перетасовка понятій, создалась такая противоположность, которую можно только выразить по Гегелю, какъ тезисъ и антитезисъ, какъ да и нѣтъ, изъ которыхъ исторія дѣлаетъ свой синтезъ. Кальвинисты и индепенденты считали личность свободной, отвѣтственной передъ Богомъ и своей совѣстью и творческой въ исторіи; они приписывали ей такое всемогущество, такую автономію, такую несвязанность съ исторической средой и своимъ прошлымъ, что хотѣли быть независимыми отъ исторіи и называли себя индепендентами (независимыми). Напротивъ, Овенъ проповѣдывалъ депендентство, ученіе, что личность всецѣло зависитъ отъ общества и внѣ его ничего не содержитъ.

Кончая рѣчь объ Овенѣ я еще разъ хочу подчеркнуть, что практическая дѣятельность самого Овена въ сущности мало связана съ его основными идеями. Его дѣятельность, какъ соціальнаго реформатора, будила совѣсть, инициативу, побуждала къ активности. Не слѣдуетъ преуменьшать значенія и той оцѣнки общественнаго воспитанія, которое мы находимъ у Овена. Не

нужно вполнѣ раздѣлять его философіи для того, чтобы согласиться съ нимъ, что воспитаніе, образованіе личности, выработка воли есть одна изъ основныхъ задачъ, одинъ изъ основныхъ устоевъ соціальнаго реформаторства. Это прекрасно понималъ еще Платонъ, который въ основу своего государственнаго идеала прежде всего положилъ реформу воспитанія.

ТОМАСЪ КАРЛЕЙЛЬ. ОБЩІЯ СВѢДѢНІЯ О НЕМЪ.

Младшимъ современникомъ Овена былъ человѣкъ, въ которомъ какъ бы по уже указанному мною гегелевскому закону тезиса и антитезиса, воплотился антитезисъ по отношенію къ Овену, въ которомъ какъ бы ожилъ старый духъ индепендентства. Я разумѣю Томаса Карлейля, одного изъ величайшихъ писателей Англіи XIX вѣка, одного изъ крупнѣйшихъ ея соціальныхъ моралистовъ и наиболѣе вліятельныхъ умовъ. Карлейль и по характеру, и по происхожденію, и по воспитанію былъ прямымъ порожденіемъ духа пуританизма. Онъ родился въ Шотландіи, въ бѣдной семьѣ бѣднаго каменьщика, въ бѣдной шотландской деревнѣ и былъ настолько проникнутъ этими шотландскими традиціями ранняго пуританизма, что его иногда называли пуританиномъ или кальвинистомъ XIX вѣка. Онъ родился и выросъ въ атмосферѣ стариной пуританской набожности весьма высокой этической пробы и подъ старость называлъ свою мать, простую и честную труженицу, самой религіозной женщиной, передавшей свою религіозность и сыну. Шестидесятилѣтній Карлейль съ полной отчетливостью вспоминаетъ о томъ, какъ собиралась въ маленькой часовнѣ деревенская община - бородатые старики съ важными и серьезными лицами, въ дождь и слякоть сходившіеся туда по холмамъ и болотамъ Шотландіи для общей молитвы. „Эта группа крестьянъ, - писалъ онъ, - этотъ маленькій, поросшій мхомъ домъ и этотъ безхитростный проповѣдникъ Евангелія собственно и составляли всю церковную общину. Они для многихъ были спасеніемъ и благословеніемъ, и во мнѣ до сихъ поръ живетъ ихъ благочестивое, небесное вліяніе." Атмосфера была насыщена разсказами о религіозныхъ герояхъ, мученикахъ реформаціи, которые отказыва-

лись молиться за короля и измѣнить присягѣ конвенту и за это платили жизнью. На эдинбургскомъ кладбищѣ есть, между прочимъ, такая надпись: „Съ 27 мая 1661 года, когда былъ обезглавленъ высокоблагородный маркизъ Аргальскій, до 17 февраля 1688 г., когда пострадалъ Дж. Ренвикъ, за то же дѣло, тѣмъ или инымъ способомъ было умерщвлено и замучено до 18 тысячъ благородныхъ мучениковъ, кровью своей исповѣдавшихъ І. Христа". Вотъ эти дѣтскія впечатлѣнія залегли въ душѣ Карлейля и ихъ вліяніе можно чувствовать на всей его литературной дѣятельности. Настроенію, сложившемуся подъ этими впечатлѣніями, соотвѣтствовала и тяжелая его жизнь. Карлейль испыталъ и бѣдность, и горе, и неудачи, долго и упорно боролся съ непониманіемъ и непризнаніемъ, но не дѣлалъ уступокъ ни общественному мнѣнію, ни вкусамъ толпы. Его своеобразная самобытность, его совершенно особенная капризность вкуса лучше всего сказывается въ стилѣ его сочиненій. Для иностранца языкъ его сочиненій представляетъ совершенно особую трудность, вслѣдствіе употребленія рѣдкихъ словъ, совершенно неожиданныхъ словосочетаній; порою стиль его кажется невыносимымъ или, во всякомъ случаѣ, трудно понимаемымъ, но въ общемъ всетаки онъ имѣетъ такую своеобразную музыку, что Карлейль долженъ быть причисленъ къ числу наиболѣе оригинальныхъ стилистовъ XIX в. Эта его писательская манера отражается въ его переводахъ, тѣмъ болѣе, что мы имѣемъ теперь его наиболѣе важныя сочиненія въ совершенно безукоризненныхъ, съ любовью выполненныхъ переводахъ, это переводы В.И.Яковенко и Н.Горбова. Ипполитъ Тэнъ говоритъ, что если англичанина моложе 40 лѣтъ спросить, кого онъ считаетъ въ ряду мыслящихъ людей своего народа, то прежде всего онъ назоветъ Карлейля. По его же наблюденіямъ въ Англіи въ XIX в. не было писателя болѣе вліятельнаго, чѣмъ Карлейль и его вліянія не избѣгъ даже Дж.Ст.Милль, самъ это съ признательностью констатирующій, несмотря на всю чуждость склада ихъ умовъ и настроеній. Одинъ изъ біографовъ Карлейля, именно Шульце-Геверницъ, эпиграфомъ для своей работы о Карлейлѣ (сначала составившей главу его сочиненія „Zum sozialen Frieden", затѣмъ изданной и отдѣльно) беретъ такое выраженіе: „Th.Carlyle dominates the Victorian ere", т.е. что

Карлейль господствуетъ надъ эрой Викторіи. Это господство Карлейля было чисто духовнымъ, оно пріобрѣтено имъ его писательской дѣятельностью, которую самъ Карлейль считалъ однимъ изъ самихъ вліятельныхъ видовъ дѣятельности. Карлейль всю жизнь оставался въ сторонѣ отъ большой дороги, чуждался политики, университетской кафедры и вообще уклонялся отъ всѣхъ видовъ общественной дѣятельности. Его единственными дѣлами были его сочиненія, которыхъ онъ написалъ, правда, 40 томовъ, а единственнымъ его отличіемъ было то, что на 70-мъ году жизни онъ былъ избранъ на постъ почетнаго ректора Эдинбургскаго университета. О томъ, какъ почетно было это избраніе, лучше всего свидѣтельствуетъ то, что его предшественникомъ по кафедрѣ былъ не кто иной, какъ Гладстонъ, сказавшій передъ оставленіемъ ея одну изъ блистательныхъ своихъ рѣчей съ колоссальнымъ успѣхомъ и все же не затмившій Карлейля. Когда явился Карлейль, угрюмый дикій старикъ, чуть не насильно вытащенный изъ своего провинціальнаго уединенія, то онъ сказалъ свое слово студентамъ и за его рѣчью, совсѣмъ не краснорѣчивой, по словамъ біографа, или болѣе чѣмъ краснорѣчивой, послѣдовало большее, нежели обычные аплодисменты, наступило трепетное молчаніе, которое смѣнилось уже полной оваціей, но въ это время Карлейля уже не было въ залѣ, - онъ искалъ успокоенія на могилахъ своихъ родителей. Рѣчь эта разошлась въ тотъ же день, разошлась въ 20 тысячахъ экземпляровъ. Умеръ Карлейль въ 1881 году, а родился въ 1795 году, слѣдовательно, смерть его была на 86-мъ году жизни.

Если бы мы попытались поставить вопросъ, какая собственно была спеціальность Карлейля, то отвѣтить было бы очень затруднительно, потому что прихотливый и своеобразный геній Карлейля не укладывается ни въ одну изъ существующихъ рамокъ. Его многочисленныя сочиненія относятся къ разнымъ областямъ знанія и затрагиваютъ разныя темы. Прежде всего ему принадлежитъ нѣсколько многотомныхъ историческихъ сочиненій. На первомъ мѣстѣ здѣсь нужно поставить исторію великой французской революціи, которая имѣется и въ русскомъ переводѣ. Несмотря на то, что научная разработка французской революціи съ тѣхъ поръ далеко ушла впередъ, эта вдохновенная книга всетаки остается

безсмертной и ее теперь можно рекомендовать всякому, если не какъ исторію, то какъ философію исторіи французской революціи Вмѣстѣ съ тѣмъ Карлейль является біографомъ Кромвеля. Образъ пуританскаго вождя былъ слишкомъ сроденъ душѣ Карлейля и онъ произвелъ біографическое изслѣдованіе и собралъ многочисленный біографическій матеріалъ. Затѣмъ изъ нѣмецкой исторіи Карлейль написалъ исторію Фридриха Великаго.

Кромѣ этихъ историческихъ трудовъ Карлейля, наиболѣе громкую извѣстность имѣетъ его книга „О герояхъ и героическомъ въ исторіи". Это курсъ публичныхъ лекцій, посвященныхъ характеристикѣ великихъ людей на разныхъ поприщахъ дѣятельности. Ниже намъ придется говорить объ основныхъ идеяхъ его сочиненій, а сейчасъ ограничусь лишь указаніемъ на то, что и эти лекціи не представляютъ собой научно-историческаго изслѣдованія, это скорѣе проповѣдь о великихъ людяхъ, диеирамбъ героическому.

Теперь переходимъ къ сочиненіямъ Карлейля уже непосредственно философскаго и этическаго характера. Здѣсь на первомъ мѣстѣ книга подъ заглавіемъ „Sartor Resartus", самое заглавіе которой отражаетъ на себѣ причудливость его стиля. Книга эта въ значительной степени автобіографическая. Прикрываясь именемъ господина Тейфельсдрока, Карлейль разсказываетъ свои собственныя переживанія, свою личную жизнь и высказываетъ с свои задушевныя идеи.

Рядомъ съ этой книгой слѣдуетъ поставить другой трактатъ, называющійся „Past and Present" - „Прошлое и настоящее" Оба трактата имѣются въ превосходномъ переводѣ Горбова „Прошлое и настоящее" посвящено характеристикѣ соціальнаго положенія современной Карлейлю Англіи, при чемъ для этой характеристики онъ употребляетъ параллель съ средними вѣками, съ прошлымъ Англіи; въ книгѣ 2 части - прошлое и настоящее. Въ основу прошлаго положенъ распорядокъ жизни одного англійскаго монастыря XVIII в. Характеризуя складъ жизни этого монастыря, его внѣшнія отношенія, Карлейль художественнымъ образомъ воспроизводитъ эту жизнь и, перенося́сь къ современности, онъ сопоставляетъ особенности каждаго изъ двухъ укладовъ жизни.

Затѣмъ Карлейль написалъ весьма многотомные памфлеты на разныя темы, которые имѣютъ, или каждый отдѣльное заглавіе, или цѣлыя группы подъ общимъ заглавіемъ. Къ числу ихъ принадлежитъ такъ называемый „Памфлеты послѣдняго дня" „Last day pamphlets", памфлеты о чартизмѣ и нѣкоторые другіе.

Что касается обще-философской физіономіи Карлейля, то и здѣсь приходится сказать, что Карлейль вовсе не былъ школьнымъ философомъ.

Значеніе Карлейля въ Англіи заключается въ томъ, что онъ самъ познакомился и познакомилъ англичанъ съ нѣмецкой философіей, съ философіей Канта и Фихте. Онъ написалъ рядъ этюдовъ, гдѣ популяризировалъ идеи нѣмецкихъ философовъ. Кромѣ того извѣстно вліяніе, которое оказалъ на Карлейля Гете, - это было самое могучее на него вліяніе. Съ Гете Карлейль былъ въ перепискѣ и въ личныхъ отношеніяхъ и преклонялся передъ великимъ германскимъ поэтомъ. Но заимствуя у нѣмецкихъ философовъ конечные выводы этическаго характера, къ метафизической, гносеологической, вообще къ исторической части ихъ философіи Карлейль относился съ нескрываемымъ пренебреженіемъ, не дѣлая даже исключенія для своего друга и почитателя, молодого философа Стерлинга, жизнь котораго онъ написалъ впослѣдствіи.

Наконецъ, нельзя причислить Карлейля и къ беллетристамъ, хотя его „Sartor Resartos" есть какъ бы повѣствовательный романъ по образцу гетевскихъ романовъ этого типа, хотя бы „Вильгельма Мейстера". Во всякомъ случаѣ, это не есть беллетристика въ обычномъ смыслѣ слова.

Литературную физіономію Карлейля легче всего опредѣлить, примѣнивъ къ нему необычное въ наше время наименованіе пророка своего времени и своего народа. Его нѣмецкій біографъ, Шульце-Геверницъ, называетъ его Исаіей XIX в., но дѣйствовавшимъ не устно, а письменнымъ словомъ, и если опредѣлить, чѣмъ именно онъ воздѣйствовалъ на своихъ современниковъ, то слѣдуетъ сказать, что онъ воздѣйствовалъ меньше всего, какъ философъ, а больше всего, какъ религіозный моралистъ. Въ этомъ отношеніи физіономія Карлейля и его вліяніе на окружающихъ напоминаютъ теперешнюю роль и теперешнее вліяніе Л.Н.Толстого, - недаромъ, хотя и не особенно удачно, называютъ иногда

Карлейля англійскимъ Руссо, а Толстого Руссо русскимъ.

При знакомствѣ съ Карлейлемъ у насъ являются два вопроса. Первый вопросъ объ общемъ міровоззрѣніи Карлейля въ самыхъ его отличительныхъ чертахъ, второй - о соціально-политическомъ его міровоззрѣніи. Обѣ эти стороны по характеру проповѣди у Карлейля неразрывно связаны между собой.

ОБЩЕЕ МІРОСОЗЕРЦАНІЕ КАРЛЕЙЛЯ.

Я не разъ уже отмѣчалъ, что исторія новаго времени, и въ частности исторія Англіи, представляетъ собой борьбу двухъ настроеній, двухъ теченій - просвѣтительства и реформаціи. По выраженію Дж.Ст.Милля въ лицѣ Карлейля воплотилась „борьба XVIII в. съ XIX-мъ", при чемъ подъ XIX вѣкомъ Милль разумѣетъ вѣкъ самого Карлейля, а подъ XVIII-мъ - вѣкъ просвѣтительства, и въ этомъ смыслѣ вѣкъ Юма, Бентама и Овена.

Карлейль столкнулся въ окружающей обстановкѣ съ тѣмъ раціонализмомъ, скептицизмомъ, матеріализмомъ, крайнимъ индивидуализмомъ и утилитаризмомъ, съ которыми мы уже знакомы и которые такъ рельефно сочетались въ его великомъ современникѣ Р.Овенѣ. И всѣ тѣ черты, все то ученіе, которое Овенъ считалъ положительнымъ и доказаннымъ, которое современники, находившіеся подъ сильнѣйшимъ вліяніемъ бентамовскаго утилитаризма, тоже считали послѣднимъ словомъ науки, - все это ученіе Карлейль самымъ энергичнымъ и самымъ непримиримымъ образомъ отрицалъ. Въ этомъ отношеніи положеніе Карлейля относительно своихъ современниковъ удивительно напоминаетъ положеніе Л.Н.Толстого въ началѣ 80-хъ годовъ, когда онъ выступалъ со своею проповѣдью одинокимъ среди господствовавшихъ теченій русскаго мыслящаго общества. Поэтому критика просвѣтительства, борьба со внѣшними духовными теченіями, которыя отразились и въ Бентамѣ и въ Овенѣ, представляетъ одинъ изъ центральныхъ пунктовъ міровоззрѣнія Карлейля, и одинъ изъ центральныхъ нервовъ его настроеній. Вотъ какими словами Карлейль характеризуетъ настроеніе просвѣтительства: „Мы забыли Бога. Мы устранили фактъ этой вселенной, какъ будто ея нѣтъ. Мы просто закрыли глаза на вѣчную сущность вещей и открывали ихъ лишь для видимостей

и призраковъ. Мы просто вѣрили, что вселенная непроницаема и есть великое непостижимое м о ж е т ъ б ы т ь, снаружи же, это достаточно ясно, она есть большой, весьма помѣстительный хлѣвъ для скота и работный домъ, съ обширными кухонными печами, столовыми, гдѣ тотъ уменъ, кто умѣетъ найти себѣ мѣсто. Всѣ истины этой вселенной невѣрны; только профитъ и его потеря, пуддингъ и похвала ему, только они существуютъ и остаются видимы практическому человѣку.

Для насъ уже болѣе не существуетъ Бога. Божескіе законы замѣнились принципомъ наибольшаго счастья, парламентской ловкостью; небеса существуютъ надъ нами только какъ предметъ астрономическихъ наблюденій, мишень для гершелевскаго телескопа, матеріалъ для формулъ, поводъ для сантиментальности. Вотъ поистинѣ самое больное мѣсто, центръ всеобщей соціальной гангрены, которая угрожаетъ всей современности ужасной смертью. Нѣтъ религіи, нѣтъ Бога; утеряли свою душу и тщетно ищутъ антисептическихъ солей". „Вмѣсто кадильницы, - говоритъ онъ дальше, - наше время откровенно возноситъ сковороду, ибо что представляетъ собой злая совѣсть по сравненію съ муками отъ дурного пищеваренія, вмѣсто знаменія креста - женская юбка: hoc signo vinces". „Теперь ночь міра, - продолжаетъ Карлейль, и еще далеко до того, когда наступитъ день. Мы странствуемъ среди мерцанія дымящихся развалинъ, и солнце, и звѣзды неба какъ бы померкли на время. И два необъятныхъ привидѣнія, лицемѣріе и атеизмъ, съ нарывомъ, чувственностью, бродятъ по всей землѣ и называютъ ее своей. И очень хорошо чувствуютъ себя сонливцы, для которыхъ существованіе - пустой сонъ".

Этотъ характерный отрывокъ даетъ понятіе не только объ отношеніи Карлейля къ распространеннымъ теоріямъ, въ особенности къ утилитаризму, но также о стилѣ, о смѣлости и неожиданности, причудливости словъ и сопоставленій, которыя мы постоянно встрѣчаемъ у него. Въ „Sartor Resartus" Карлейль, прикрываясь именемъ Тейфельсдрека, разсказываетъ исторію своихъ душевныхъ состояній, какъ онъ отъ міровоззрѣнія просвѣтительскаго переходилъ къ своему положительному міровоззрѣнію. Онъ сопоставляетъ это, какъ вѣчное „да" и вѣчное „нѣтъ", и разсказываетъ о томъ, какъ отъ вѣчнаго „нѣтъ" переходилъ къ вѣч-

ному „да". Вѣчное „нѣтъ" онъ характеризуетъ такимъ образомъ: Ошалѣлому страннику приходится стоять, какъ стояли уже многіе, выкрикивая вопросъ за вопросомъ въ Сивиллову пещеру судьбы и получать не отвѣтъ, а только эхо. Весь этотъ нѣкогда столь прекрасный его міръ теперь - мрачная пустыня, въ которой слышенъ только вой дикихъ звѣрей или пронзительные крики отчаивающихся, полныхъ ненависти людей; и облачный столбъ днемъ, и огненный столбъ ночью уже болѣе не руководятъ путникомъ. Вотъ какъ далеко завелъ его духъ изслѣдованія. Но что же изъ того? - восклицаетъ онъ. Это только общая участь въ наше время... Весь міръ подобно тебѣ преданъ невѣрію; ихъ древніе храмы Божества, уже давно незащищаемые отъ дождя, обрушились, и люди теперь спрашиваютъ: гдѣ Божество? Наши глаза никогда не видали Его". „Я долженъ отмѣтить однако одно обстоятельство, - продолжаетъ Тейфельсдрекъ, - послѣ всѣхъ невѣроятныхъ страданій, которыя причинилъ мнѣ духъ изслѣдованія, проистекавшій у меня (что не всегда случается) изъ неподдѣльной любви къ истинѣ, я тѣмъ не менѣе любилъ истину и не уступилъ бы и іоты изъ моей вѣрности къ ней. Такимъ образомъ, несмотря на всѣхъ перетирателей причинъ и механическія философіи прибыли и убытка (онъ разумѣетъ, конечно, Вентама) съ болѣзненной офтальміей и галлюцинаціями, которыя они производили, безконечная природа долга, хотя смутно, но все же была передо мной: хотя и живя въ мірѣ безъ Бога я не былъ однако вполнѣ лишенъ свѣта Бога, если мои глаза, пока еще какъ бы запечатанные, съ ихъ невыразимымъ стремленіемъ, нигдѣ не могли Его видѣть, тѣмъ не менѣе въ моемъ сердцѣ Онъ присутствовалъ, и Его написанный на небесахъ законъ еще стоялъ тамъ, легко читаемый и священный". Мучительныя сомнѣнія миновали и „вѣчное нѣтъ" разрѣшилось въ „вѣчное да". Это разрѣшеніе описано подробно въ самомъ романѣ.

Остановимся еще на нѣкоторыхъ сужденіяхъ Карлейля объ утилитаризмѣ.

„Тейфельсдрекъ, - говоритъ Карлейль, - высказываетъ весьма мало уваженія къ тому прогрессу науки, который стремится разрушить удивленіе и замѣнить его измѣреніемъ и счетомъ, хотя, вообще говоря, онъ весьма уважаетъ эти два послѣдніе про-

цесса. Можетъ ли ваша наука, - восклицаетъ онъ, - развиваться въ одной подземной мастерской одной только логики, куда едва проникаетъ свѣтъ сквозь небольшую щель или въ которой коптитъ тусклый ночникъ? И можетъ ли человѣческій умъ сдѣлаться ариѳметической мельницей, гдѣ память есть насыпь, а мукой являются однѣ только таблицы синусовъ и тангенсовъ, кодификаціи да трактаты того, что вы называете политической экономіей?" Политическую экономію Карлейль вообще часто называетъ злой, дурной наукой за ея практическіе выводы. „И что такое эта ваша наука, которую могла бы развивать научная голова одна, безъ теплоты сердца?" Болѣе всего нестерпимъ для него этотъ классъ „лавочниковъ логики, визгливыхъ свистуновъ и профессіональныхъ враговъ удивленія, которые въ настоящее время въ такомъ множествѣ, какъ ночные сторожа, держатъ патруль вокругъ института механической науки и, какъ истинные древне-римскіе гуси и гусенята, гогочутъ вокругъ своего Капитолія или и безъ него; которые даже часто, какъ просвѣщенные скептики, являются въ самое мирное общество средь бѣла дня съ трещоткой и фонаремъ и настойчиво предлагаютъ вамъ проводить васъ или охранять васъ, хотя солнце ярко свѣтитъ, и улица полна одними только благонамѣренными людьми". „Человѣкъ, - продолжаетъ Карлейль, - который не можетъ удивляться, который не имѣетъ привычки удивляться и благоговѣть, будь онъ президентомъ безчисленныхъ королевскихъ обществъ и храни въ одной своей головѣ всю Mechanique Celeste и философію Гегеля и конспектъ всѣхъ лабораторій и обсерваторій со всѣми ихъ результатами, такой человѣкъ есть не болѣе, какъ пара очковъ, за которыми нѣтъ глазъ. Пусть тѣ, у кого есть глаза, смотрятъ сквозь него, при такомъ условіи можетъ быть и онъ на что нибудь пригодится. Ты не хочешь знать ни таинственнаго, ни мистицизма, ты хочешь итти въ этомъ мірѣ при солнечномъ сіяніи того, что ты называешь истиной или хотя бы съ фонаремъ того, что я называю адвокатской логикой, - и хочешь все „объяснить", во всемъ „отдать отчетъ" или ни во что изъ этого не вѣрить? Больше того, ты пытаешься смѣяться; тотъ, кто признаетъ неизмѣримую, всеобъемлющую область Таинственнаго, которая вездѣ подъ нашими ногами и около нашихъ рукъ, - для кого вселенная есть оракулъ

и храмъ столько же, сколько кухня и коровникъ, тотъ, по твоему, сумасшедшій мистикъ? Съ сопящей сострадательностью ты навязчиво предлагаешь ему твой фонарь и вскрикиваешь, какъ оскорбленный, если онъ отпихиваетъ его ногой. Armer Teufel! Развѣ твоя корова не телилась, развѣ твой быкъ не производитъ? Развѣ ты самъ не родился? Развѣ ты не умрешь? „Объясни" мнѣ все это или сдѣлай одно изъ двухъ: спрячься куда нибудь подальше съ твоимъ глупымъ кудахтаньемъ, или, что было бы еще лучше, прекрати его и плачь не о томъ, что царство удивленія окончилось, и Божій міръ лишился своей красоты и поэзіи, а о томъ, что ты до сихъ поръ еще диллетантъ и близорукій педантъ"

„Вся вселенная для современнаго человѣка, - продолжаетъ онъ, - одни громадныя ясли, наполненныя сѣномъ и волчцами, которые надо сравнить между собою по вѣсу, - и видъ у него довольно длинноухій. Увы несчастный! На него напущены всякія привидѣнія: въ одну эпоху его душатъ домовые, преслѣдуютъ вѣдьмы; въ слѣдующую его угнетаютъ жрецы, его дурачатъ, во всѣ эпохи имъ помыкаютъ. А теперь его душитъ, хуже всякаго кошмара, геній механизма, такъ что у него уже почти вытрясена душа и только нѣкотораго рода пищеварительная, механическая жизнь еще остается въ немъ. На землѣ и на небѣ онъ не можетъ видѣть ничего, кромѣ механизма, онъ ничего другого не боится, ни на что другое не надѣется". „Человѣкъ, - заключаетъ онъ, - становится паралитикомъ въ духовномъ отношеніи: божественная вселенная - мертвой, механически связанной паровой машиной, работающей благодаря только двигателямъ, нажимамъ, рычагамъ и, я не знаю, еще чему, а въ ней, какъ въ злополучномъ чревѣ отвратительнаго быка Фалариса находится онъ, самъ изобрѣтатель, бѣдный Фаларисъ, и ожидаетъ своей жалкой смерти".

Эти отрывки характеризуютъ вообще способъ нападеній Карлейля на противниковъ и способъ его критики. Здѣсь много желчи, негодованія, острой ироніи, часто благороднаго пафоса, но, во всякомъ случаѣ, это не есть та систематическая, логическая критика, которая является, во всякомъ случаѣ, желательной. Это скорѣй эмпрессіонистская критика, протестъ поруганнаго чувства, противъ того, что его раздражаетъ, но не есть философско-научный разборъ доктринъ Бентама и другихъ мыслителей, которымъ Карлейль даетъ столь суровую оцѣнку. Въ особенности

онъ не любитъ Бентама. Въ одномъ изъ отрывковъ своихъ „Памфлетовъ послѣдняго дня" Карлейль осмѣиваетъ утилитаризмъ въ наиболѣе рѣзкой формѣ, подъ заглавіемъ „Философія свиней".Эта „Философія свиней" состоитъ изъ 10 параграфовъ, въ которыхъ утилитаристы излагаютъ свое credo. Приведу эти положенія:

1. „Вселенная, насколько можно сдѣлать о ней основательное предположеніе, есть неизмѣримое свиное корыто, содержащее въ себѣ твердыя тѣла и жидкости, и всякіе иные контрасты и разнообразія, въ частности изъ достижимаго и недостижимаго, при чемъ послѣднее въ значительной степени существуетъ для большинства свиней."

2. „Моральное зло состоитъ въ недостижимости свиныхъ помой, моральное благо въ достижимости ихъ же" (Явная пародія на Бентама)."

3. „Что такое рай или состояніе невинности? Рай, называемый также состояніемъ невинности, золотымъ вѣкомъ и прочими именами, с о с т о я л ъ (согласно здравому сужденію свиней) въ неограниченномъ количествѣ свиныхъ помой, полномъ исполненіи желаній каждаго, такъ что воображеніе свиней не могло превзойти дѣйствительности: басня и невозможность, какъ думаютъ теперь разсудительныя свиньи."

4. „Опредѣлите всѣ обязанности свиней. Миссія универсальнаго свинства во всѣ времена состоитъ въ томъ, чтобы уменьшать количество недоступнаго и увеличивать количество достижимаго. Всѣ знанія, изобрѣтенія и усилія должны быть направлены къ этому и только къ этому. Свиная наука, свиной энтузіазмъ и стремленіе свиней имѣютъ лишь одну эту цѣль. Въ этомъ состоятъ всѣ обязанности свиней."

5. „Поэзія свиней должна состоять во всеобщемъ признаніи превосходства свиныхъ помой и молотого ячменя и блаженства свиней, помои которыхъ хороши и имѣются въ изобиліи. Хрк!"

6. „Свиньи знаютъ погоду: онѣ могутъ предусмотрѣть, какая будетъ погода."

7. „Кто создалъ свинью? Неизвѣстно. Можетъ быть, колбасникъ?"

8. „Что такое справедливость? Соблюденіе вашей собственной доли общихъ свиныхъ помой, безъ захвата части моей доли."

10. „Какова моя доля? Ахъ, это трудно опредѣлить. Объ

этомъ свиная наука, послѣ долгихъ разсужденій, не можетъ ничего окончательно установить. Моя доля - хрю! - моя доля есть то, что я сумѣю взять, не будучи повѣшенъ или сосланъ въ каторжныя работы. Съ этой цѣлью существуютъ висѣлицы, исправительные дома, о чемъ нѣтъ нужды вамъ говорить, и правила,предписанныя юристами."

Собственное міровоззрѣніе Карлейля, насколько оно поддается формулировкѣ, опредѣляется двумя особенностями: съ одной стороны, неопредѣленнымъ мистическимъ пантеизмомъ, въ значительной степени опредѣлившимся вліяніемъ на него Гете съ его эстетическимъ пантеизмомъ, а, съ другой стороны, его собственной религіозностью. Карлейль часто говоритъ о чувствѣ удивленія, благоговѣнія, о чувствѣ тайны, вообще о такихъ чувствахъ, которыя исключаютъ міровоззрѣніе утилитаризма. Съ другой стороны, его міровоззрѣніе характеризуется отсутствіемъ какого бы то ни было метафизическаго или философскаго ученія, а носитъ исключительно практическій моралистическій характеръ, и въ этомъ отношеніи онъ приближается къ Толстому.

Ученикъ и другъ Карлейля, Стерлингъ, формулировалъ основныя положенія міровоззрѣнія Карлейля въ такихъ словахъ: „Міръ съ человѣкомъ, какъ его главнымъ предметомъ, весь есть область чуда и тайны; но чтобы быть понятными, они требуютъ прежде всего благоговѣнія къ себѣ. Тотъ, кто исключаетъ изъ своей мысли все, что требуетъ мысли и благоговѣнія, никогда не будетъ въ состояніи размышлять о первоначальныхъ фактахъ бытія. Но что же составляетъ истинную сущность каждой вещи, какъ не самое ея бытіе? Все остальное въ предметѣ, всѣ его качества и свойства, разсматриваемыя безъ отношенія къ его бытію, не могутъ, собственно говоря, быть поняты, хотя могутъ быть сосчитаны, измѣрены, ощупаны. Религія поэтому есть высочайшая форма отношенія человѣка къ міру. И когда человѣкъ отказывается признать ту неописуемую, священную глубину, къ которой и онъ самъ, и міръ принадлежатъ, то его удѣлъ - незнаніе. Но для того, кто смотритъ прямо, божественная субстанція всего иногда открываетъ себя, и при томъ, какъ въ малѣйшихъ, такъ и величайшихъ вещахъ, ибо бытіе само божественно и будитъ въ томъ, кто его созерцаетъ, чувства божественныя. Мы сотворены силами

природы или Того, чьимъ созданіемъ является сама природа, лишь для того, чтобы быть самимъ творцами. Творить, работать - вотъ наше призваніе, ради котораго намъ дана жизнь."

Эти чувства, по ученію Карлейля, могутъ находить свое выраженіе только въ символахъ, онъ видитъ историческое воплощеніе ихъ въ разныхъ религіяхъ и разныхъ вѣрованіяхъ, но болѣе всего въ христіанствѣ.

Этотъ пантеистическій символизмъ Карлейля дѣлаетъ его чрезвычайно чуткимъ и воспріимчивымъ къ чувству космическаго единства, единства природы, одушевленности и связанности всѣхъ частицъ ея. Иногда это чувство получаетъ весьма яркое и вдохновенное выраженіе въ сочиненіяхъ Карлейля. Карлейль говоритъ устами Тейфельсдрека: „Хорошо пѣлъ еврейскій псалмопѣвецъ: „Возьму ли я крылья зари и переселюсь въ крайніе предѣлы вселенной, - и тамъ Богъ." И ты самъ, о цивилизованный читатель, который слишкомъ, вѣроятно, не псалмопѣвецъ, а прозаикъ, и знаешь Бога только по преданію, - знаешь ли ты такой уголокъ вселенной, гдѣ бы не было по крайней мѣрѣ Силы? Капля, которую ты стряхиваешь съ мокрой руки, не остается тамъ, гдѣ она упала, но ты находишь ее назавтра уже исчезнувшей: на крыльяхъ сѣвернаго вѣтра она уже приближается къ тропику Рака. Но какъ же вышло, что она испарилась, а не осталась лежать недвижимо? Думаешь ли ты, что существуетъ что либо недвижимое, безъ силы и совершенно мертвое?

Разъ, когда я ѣхалъ по Шварцвальду, я сказалъ себѣ: этотъ маленькій огонекъ, который блеститъ подобно звѣздѣ среди темнѣющаго болота, гдѣ закоптѣлый кузнецъ стоитъ согнувшись надъ своей наковальней, и гдѣ ты надѣешься замѣтить твою потерянную подкову, - есть ли этотъ огонекъ отторгнутое, отдѣльное пятно, отсѣченное отъ всей вселенной, - или же онъ неразрывно связанъ съ цѣлымъ? Безумный! Этотъ кузнечный огонь былъ первоначально зажженъ отъ солнца; онъ питается отъ воздуха, который существовалъ ранѣе потопа, простирается далѣе Сиріуса; здѣсь силой желѣза, силой угля и еще гораздо болѣе странной силой человѣка приводятся въ дѣйствіе тонкія силы сродства, вызываются битвы и побѣды силы; онъ - маленькій ганглій или нервный центръ въ огромномъ жизненномъ организмѣ необъятнаго. Назови его, если хочешь, безсознательнымъ алтаремъ, воз -

женнымъ на лонѣ Всецѣлаго; алтаремъ, чьи желѣзныя жертвы, чей желѣзный дымъ и дѣйствія проникаютъ сквозь это Всецѣлое, чей темный жрецъ не словомъ, но мозгомъ и мышцами проповѣдуетъ тайну, тайну силы, проповѣдуетъ (довольно экзотерично) одинъ маленькій текстъ изъ Евангелія свободы, Евангелія человѣческой силы, которая и теперь уже властна, а со временемъ будетъ всевластной."

СОЦІАЛЬНОЕ МІРОВОЗЗРѢНІЕ КАРЛЕЙЛЯ.

Практическое міровоззрѣніе Карлейля въ своихъ основаніяхъ лучше всего характеризуется слѣдующими словами, въ которыхъ онъ опредѣляетъ свое понятіе религіи и безвѣрія, religion и no-religion: то, во что человѣкъ вѣритъ на дѣлѣ, то, что человѣкъ на дѣлѣ принимаетъ близко къ сердцу, считаетъ за достовѣрное во всемъ, касающемся его жизненныхъ отношеній къ таинственной вселенной, его долга, его судьбы; то, что при всякихъ обстоятельствахъ составляетъ главное для него, обусловливаетъ и опредѣляетъ собой все прочее, - вотъ это его р е л и г і я, или, быть можетъ, его чистый скептицизмъ, его б е з в ѣ р і е: религія это тотъ образъ, какимъ человѣкъ чувствуетъ себя духовно связаннымъ съ невидимымъ міромъ или съ не-міромъ. И я утверждаю: если вы скажете мнѣ, каково это отношеніе человѣка, то вы тѣмъ самымъ съ большой степенью достовѣрности опредѣлите мнѣ, каковъ этотъ человѣкъ, и какія дѣла онъ совершитъ. Поэтому то, какъ относительно отдѣльнаго человѣка, такъ и относительно цѣлаго народа мы, первымъ дѣломъ, спрашиваемъ какова его религія?"

Такимъ образомъ, въ отличіе и прямую противоположность Роберту Овену, который мечтаетъ стереть, уничтожить религіозныя отличія, Карлейль на первое мѣсто выдвигаетъ вопросъ: „какова его религія?"

Практическое же осуществленіе религіи должно состоять, по мнѣнію Карлейля, прежде всего въ трудѣ. Труду, какъ нравственному служенію, какъ нравственной обязанности, Карлейль посвящаетъ много сильныхъ и восторженныхъ страницъ. Онъ вспоминаетъ и особенно охотно и часто повторяетъ глубокомыслен-

ное изреченіе средневѣковыхъ монаховъ, что „laborare est orare", или, что трудъ есть молитва.

„Работа, - читаемъ мы у Карлейля въ „Прошломъ и Настоящемъ", - имѣетъ религіозную природу: работа имѣетъ мужественную природу и въ этомъ состоитъ цѣль всякой религіи... Собственно говоря, всякая работа есть религія, и то въ религіи, что не есть работа, можетъ отправляться и жить среди браминовъ, антиномистовъ, вертящихся дервишей или гдѣ хотите еще, у меня это не найдетъ убѣжища. Удивительно это выраженіе старыхъ монаховъ: laborare est orare. Старѣе, чѣмъ всѣ проповѣданныя евангелія, было это непроповѣданное, невысказанное, но и не искоренимое, всегда сохраняющееся евангеліе: работай и въ этомъ находи свое благополучіе. Человѣкъ, сынъ неба и земли, не ослабляй въ своей груди духа активности, силы къ работѣ".

Въ связи съ этимъ ученіемъ о трудѣ понятно и другое изреченіе Карлейля, что религія состоитъ въ героическомъ служеніи религіи, выражается въ героизмѣ - „religion issues in heroworship". Трудъ, который совершаетъ человѣкъ въ служеніи общимъ своимъ цѣлямъ, есть, по терминологіи Карлейля, религіозное таинство, въ немъ героическое служеніе, т.е. напряженіе всѣхъ его силъ, всѣхъ его способностей, а то наибольшее, что можетъ дать человѣкъ отъ своихъ силъ и есть для него героическое служеніе. Отсюда и формула, которая постоянно повторяется у Карлейля, что „religion" состоитъ „in heroworship И съ этой точки зрѣнія нѣтъ различій въ различныхъ качествахъ труда. Старый пуританскій мотивъ звучитъ опять съ полной опредѣленностью: „Всякій трудъ, даже трудъ бумагопрядильщика, благороденъ, только трудъ благороденъ... и подобнымъ же образомъ, всякая должность полна трудовъ, личной жизни нѣтъ ни для одного человѣка... Наша величайшая религія называется „поклоненіемъ страданію". Для сына человѣческаго нѣтъ иного благороднаго вѣнца, носимаго заслуженно или даже носимаго незаслуженно, кромѣ вѣнца терноваго... Не выразилась ли для насъ вся низость, весь, какъ я его называю, атеизмъ людей нашего поколѣнія въ этой ихъ невыразимой жизненной философіи: въ претензіи быть тѣмъ, что они называютъ быть счастливыми... Мы строимъ нашу теорію человѣческихъ обязанностей не на прин-

ципѣ наибольшаго благородства, какъ бы оно ни было неправильно понято, нѣтъ, но на принципѣ наибольшаго счастья". („Прошлое и настоящее." 217 - 18)

Контрастъ Карлейля съ утилитаризмомъ и съ его ученіемъ, съ его нравственнымъ настроеніемъ больше всего выражается въ этомъ пониманіи жизни, какъ героическомъ служеніи, достижимаго путемъ принципіальнаго отверженія идеала наибольшаго счастья, хотя бы и наибольшаго счастья лицъ.

Наличность или же отсуствіе такого высшаго идеала въ жизни и раздѣляетъ въ глазахъ Карлейля историческія эпохи на творческія и критическія или упадочныя, разрушительныя, соотвѣтственно упадку или подъему вѣры. Поэтому общее міровоззрѣніе Карлейля отнюдь не характеризуется утилитарно-гедонистическимъ оптимизмомъ, онъ не видитъ цѣль жизни, какъ въ счастьи, если не теперь, то хотя бы въ будущемъ. Въ изложеніи Стерлинга, одного изъ его учениковъ, уже цитированнаго мною, эта сторона Карлейля находитъ свое выраженіе въ такихъ словахъ: „Тотъ, кто взвѣшиваетъ должнымъ образомъ положеніе міра, никогда не будетъ въ состояніи освободиться отъ чувства острой печали и тяжкаго негодованія. Но въ трудѣ, ни передъ чѣмъ не отступающимъ для достиженія высокихъ цѣлей, въ мужествѣ и простотѣ, въ правдивости предъ самимъ собой и предъ людьми онъ найдетъ силу, поддерживающую его. И онъ сохранитъ ненарушимой вѣру въ добро даже здѣсь, среди сыновъ человѣческихъ, хотя бы обливаясь кровью и въ одеждѣ печали. И если онъ будетъ твердъ до конца, то жизнь его пройдетъ достойно и хорошо, хотя и безъ вакхическихъ тріумфовъ".

На основаніи сказаннаго до сихъ поръ легко принять Карлейля за пессимиста во вкусѣ Шопенгауэра или его великаго старшаго современника Байрона. Такое пониманіе будетъ однако ошибочнымъ. Міровоззрѣніе Карлейля, имѣющее пессимистическіе, лучше сказать, трагическіе тоны, въ своемъ основаніи есть высоко оптимистическое, какъ основанное на признаніи объективнаго разума, разума исторіи, вообще идеальнаго начала жизни. Именно поэтому оно способно было бороться съ той духовной отравой, которую влилъ въ англійское общество бентамизмъ. Всякое гедонистическое міровоззрѣніе, т. э. міровоззрѣніе, основанное на принципѣ пользы, удовольствія и счастья, пытается

сдѣлать подсчетъ, подвести итогъ міровыхъ удовольствій и неудовольствій, счастья и несчастья. Но дѣло въ томъ, что эта сумма остается совершенно неопредѣлимой, она можетъ быть подсчитана и съ плюсомъ и съ минусомъ. Бентамъ и вся его школа опредѣляетъ ее съ плюсомъ, т.е. полагаютъ, что алгебраическая сумма удовольствій и неудовольствій дастъ въ результатѣ наибольшее счастье для наибольшаго числа людей. Но въ виду отсутствія точныхъ методовъ для этого расчисленія, возможно и вполнѣ обратное заключеніе, т.е. что балансъ этотъ сводится не съ плюсомъ, а съ минусомъ. Та же логика гедонизма приведетъ тогда къ тому заключенію, что въ мірѣ зло, печаль и несчастье далеко превышаютъ и не могутъ не превысить рѣдкія искры счастья и радости и что, слѣдовательно, жизнь вообще есть зло. И то, что заложено было Бентамомъ, то силой внутренней необходимости расцвѣло въ Байронѣ и байронизмѣ. Байронъ, величайшій поэтъ своего времени, знаменуетъ собой кризисъ того просвѣтительскаго индивидуалистическаго міровоззрѣнія, которое въ Англіи развивается съ начала реформаціи. Попытка сдѣлать человѣческую личность центромъ вселенной, единственной высшей цѣнностью, и въ концѣ концовъ, попытка поставить въ качествѣ этого центра его измѣняющіяся настроенія, его прихоти, его страданія или наслажденія, приводитъ къ сомнѣнію въ самой цѣнности этого абсолютнаго центра, а отсюда и въ цѣнности міра и въ цѣнности жизни, - это сомнѣніе мы и имѣемъ въ байронизмѣ. Байронъ въ этомъ смыслѣ есть гигантскій вопросительный знакъ, поставленный на рубежѣ двухъ столѣтій - XVIII и XIX, который наиболѣе рѣзко выразилъ міровоззрѣніе просвѣтительства. Что Байронъ дѣйствительно отвѣтилъ глубокимъ запросамъ своего времени, свидѣтельствуетъ лучше всего безумный успѣхъ, который онъ имѣлъ, и то широкое теченіе, которое онъ создалъ и которое называется байронизмомъ. Но если самъ Байронъ, будучи титаномъ, представляетъ собой явленіе силы и творчества, то тѣ, кто пошелъ за нимъ, суть уже продукты душевной разслабленности, ибо байронизмъ, какъ крайній пессимизмъ, какъ попытка обыкновеннаго средняго человѣка стать въ позу человѣка, презирающаго жизнь и міръ, есть симптомъ душевной разслабленности.

Байронъ и байронизмъ въ новѣйшее время имѣютъ себѣ вполнѣ параллельное явленіе въ томъ кризисѣ индивидуализма, который связанъ съ именемъ Ницше и ницшеанства. Если у Байрона мы видимъ демоническіе образы Каина, Манфреда, Донъ-Жуана, Чайльдъ-Гарольда, то у Ницше эти образы превратились въ образъ сверхчеловѣка. Такое настроеніе когда то охватываетъ цѣлую эпоху, является несомнѣнно опаснымъ и нездоровымъ. Никто больше, чѣмъ Карлейль со своимъ оздоровляющимъ вліяніемъ, былъ призванъ бороться съ этой эпидеміей байронизма XIX в., и дѣйствительно Карлейль составляетъ здоровую и дѣйствительную реакцію байронизму. Самъ онъ ставилъ себѣ эту борьбу задачей. Въ самомъ дѣлѣ, его заповѣдь, что религія требуетъ героическаго служенія и что трудъ обязателенъ для всѣхъ, что всякій трудъ благороденъ и творческій трудъ требуетъ наибольшаго напряженія - все это прямо противоположно горделивой позѣ сверхчеловѣка, сложившаго, по выраженію Тургенева „на пустой груди ненужныя руки".

Затронутый вопросъ приводитъ насъ къ той, карлейлевской темѣ, которая получила наибольшую извѣстность, именно его ученіе о герояхъ и героическомъ въ исторіи. Какъ я говорилъ уже, этой темѣ посвящена особая книга, но въ сущности культъ героическаго представляетъ собой неизмѣнную основную мысль всего міровоззрѣнія Карлейля. На первыхъ страницахъ книги „О герояхъ и героическомъ въ исторіи" мы читаемъ такія слова, выражающія интимнѣйшую, сокровеннѣйшую мысль Карлейля: „Всемірная исторія, исторія того, что человѣкъ совершилъ въ этомъ мірѣ, есть, по моему разумѣнію, въ сущности исторія великихъ людей, потрудившихся здѣсь на землѣ. Они, эти великіе люди, были вождями человѣчества, образователями, образцами и, въ широкомъ смыслѣ, творцами всего того, что вся масса людей вообще стремилась осуществить, - чего она хотѣла достигнуть; все содѣянное въ мірѣ представляетъ въ сущности внѣшній матеріальный результатъ, практическую реализацію и воплощеніе мыслей, принадлежавшихъ великимъ людямъ, посланнымъ въ этотъ міръ. Исторія этихъ послѣднихъ составляетъ поистинѣ душу всей міровой исторіи." „Исторія міра, - заявляетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, - есть лишь біографія великихъ людей." Трудно представить себѣ нашему сознанію, воспитанному на экономическомъ

матеріализмѣ, съ одной стороны, и на демократическихъ пред - посылкахъ съ другой, - что нибудь болѣе чуждое и далекое, нежели эта идея о томъ, что „исторія міра есть лишь біографія великихъ людей". Но для того, чтобы поставить эту идею въ правильную перспективу, нужно надлежащимъ образомъ ее понять и истолковать и прежде всего нужно устранить невѣрное толкованіе. Это утвержденіе, по духу самого Карлейля, никоимъ образомъ нельзя понимать въ томъ смыслѣ, чтобы онъ опрокидывалъ или отвергалъ то объясненіе исторіи, которое въ настоящее время историки называютъ прагматическимъ, т.е. такое объясненіе историческихъ событій, которое устанавливаетъ ихъ причинность и всю сложность этой причинной зависимости. Прагматическое объясненіе можетъ опираться на самые различные факторы - экономическіе, политическіе, соціальные, культурные и т.д. Сужденіе Карлейля относится не къ этому фактическому ходу исторіи, не къ причинамъ тѣхъ или иныхъ событій, а къ ихъ исторической цѣнности. Можно стремиться къ полному научному объясненію исторіи и итти въ этомъ объясненіи до конца, но, тѣмъ не менѣе, это объясненіе не покроетъ до конца всей исторіи, не разъяснитъ того новаго, оригинальнаго, творческаго, что вноситъ въ исторію геніальная, героическая личность. Индивидуальность есть какъ бы самостоятельное слагаемое исторіи и нѣчто не сводимое на другія историческія причины. Вмѣстѣ съ тѣмъ сужденіе Карлейля относится не только къ установленію того факта, что индивидуальность сама по себѣ, по крайней мѣрѣ, геніальная, есть творческое начало, но и къ тому, что исторія является для насъ не только рядомъ причинъ и слѣдствій, но и рядомъ цѣнностей.

Новѣйшіе гносеологи, Виндельбандъ и Риккертъ, даже самую проблему историческаго понимаютъ такимъ образомъ, - что если естествознаніе изучаетъ все типичное, повторяющееся, а исторія все нетипичное, что совершается одинъ разъ, представляетъ собой историческую, индивидуальную конкретность. Правы или неправы Виндельбандъ, Риккертъ и другіе, несомнѣнно, во всякомъ случаѣ, что взглядъ историка есть взглядъ судьи, т.е. мы не только познаемъ, но и оцѣниваемъ событія. И, если исторія состоитъ не только изъ причинъ и слѣдствій, но и извѣстныхъ цѣнностей, то положительныхъ, то отрицательныхъ, то въ

этомъ смыслѣ карлейлевскій герой есть высшая историческая цѣнность, высшая цѣнность, которую эпоха можетъ произвести и которая находитъ себѣ выраженіе въ наиболѣе яркихъ ея индивидуальностяхъ. Въ этомъ смыслѣ можно говорить, что нашъ Пушкинъ есть герой русской исторіи первой половины XIX вѣка, нисколько не отрицая того, что Пушкинъ, какъ русскій помѣщикъ какъ русскій дворянинъ находится и въ роковой причинной связи съ крѣпостнымъ правомъ. Тѣмъ не менѣе Пушкинъ остается и не можетъ не остаться высшей цѣнностью, которую произвела эта эпоха и въ которой выразились съ наибольшей яркостью ея духовныя силы. Въ этомъ смыслѣ Пушкинъ есть герой исторіи. И такъ какъ Карлейль, говоря объ исторіи и о роли героевъ въ исторіи и вообще занимаясь исторіей, собственно приступаетъ къ ней не столько съ интересомъ научнымъ, сколько съ интересомъ религіознаго моралиста, постолько онъ интересуется и въ правѣ интересоваться цѣнностями, тѣмъ, что онъ называетъ героическимъ въ исторіи.

Какъ основное качество героевъ, Карлейль указываетъ ихъ искренность, которая одна только и способна выразить то, что воодушевляетъ, что живетъ въ духѣ данной исторической эпохи. „Искренность, глубокая, великая, подлинная искренность составляетъ первую характерную черту великаго человѣка, проявляющимъ тѣмъ или инымъ образомъ свой героизмъ. Не та искренность, которая сама себя называетъ искреннею, о нѣтъ, это въ дѣйствительности очень жалкое дѣло: пустая, тщеславная, сознательная искренность чаще всего вполнѣ самодовольная. Искренность великаго человѣка - другого рода: онъ не мечтаетъ о ней, онъ не сознаетъ ея, мало того, я допускаю даже, что онъ склоненъ обвинять себя въ неискренности, ибо какой человѣкъ можетъ прожить день изо дня, строго слѣдуя закону истины? Нѣтъ, великій человѣкъ не хвастаетъ тѣмъ, что онъ искрененъ; далеко нѣтъ; быть можетъ, онъ даже не спрашиваетъ себя, искрененъ ли онъ; я сказалъ бы охотнѣе всего, - его искренность не зависитъ отъ него самого, онъ не можетъ потѣшить себя быть искреннимъ. Великій фактъ существованія великъ для него. Куда бы онъ ни укрывался, онъ не можетъ избавиться отъ страшнаго присутствія самой дѣйствительности. Его умъ такъ созданъ, въ этомъ прежде всего и заключается

его величіе... Такого человѣка мы называемъ о р и г и - н а л ь н ы м ъ человѣкомъ; онъ приходитъ къ намъ изъ первыхъ рукъ. Это - вѣстникъ, посланный къ намъ съ вѣстями изъ глубины невѣдомой безконечности. Мы можемъ называть его поэтомъ, пророкомъ, богомъ; такъ или иначе, но всѣ мы чувствуемъ, что рѣчи его не похожи на рѣчи всякаго другого человѣка" (Герои, 63). Поскольку герои воплощаютъ собой высшія идеи данной исторической эпохи, постольку преклоненіе передъ героями и удивленіе передъ ними является для Карлейля синонимомъ преклоненія передъ служителями Бога и постольку оно является обязанностью. „Почитаніе героя, - говоритъ онъ, - это трансцендентное удивленіе передъ великимъ человѣкомъ... Въ груди человѣка нѣтъ чувства, болѣе благороднаго, чѣмъ это удивленіе передъ тѣмъ, кто выше его... Не можетъ человѣкъ болѣе печальнымъ образомъ засвидѣтельствовать свое собственное ничтожество, какъ высказывая невѣріе въ великаго человѣка". На этомъ основаніи для Карлейля почитаніе героевъ „означаетъ гораздо больше, чѣмъ избранный парламентъ, или установленная аристократія мудрѣйшихъ, ибо на его языкѣ это есть читанное содержаніе, самая сущность и высшее практическое исполненіе всѣхъ возможныхъ „почитаній", всѣхъ истинныхъ видовъ достоинства и благородства. Онъ ждетъ именно такого благословеннаго парламента, и, если бы только она могла вполнѣ осуществится такой благословенной аристократіи мудрѣйшихъ, почитаемой Богомъ и почитаемой людьми, все болѣе и болѣе совершенствуемой, какъ высшую, благословенную вершину цѣлаго міра, освобожденнаго отъ лжепочитанія и вновь надѣленнаго почитаніемъ, истинной и благословеніемъ! Онъ думаетъ, что почитаніе героевъ, выражаемое различно въ различныя эпохи міра, есть душа всякой общественной дѣятельности среди людей; что хорошее осуществленіе его или дурное осуществленіе его есть точная мѣра его благополучія въ человѣческихъ дѣлахъ". (Прошлое и настоящее, 49-50). Въ своихъ лекціяхъ „О герояхъ и героическомъ въ исторіи" Карлейль беретъ героевъ въ разномъ служеніи (пророка) поэта, пастыря, писателя, вождя) и даетъ частью справедливыя, частью парадоксальныя, но всегда поразительныя по своей яркости и геніальности характеристики. Героическое служеніе въ этомъ смыслѣ не есть право, это есть тяжелая обязанность, тя-

желый крестъ, который возлагается на человѣка его призваніемъ. „Горе герою, - говоритъ Карлейль, - если онъ обратитъ повиновеніе людей въ орудіе своихъ корыстныхъ цѣлей; горе ему, если онъ отступитъ отъ необходимости принять мученическій вѣнецъ за свои убѣжденія; горе ему, если онъ посмотритъ на жизнь, какъ на источникъ радостей или на поле для своего возвышенія! Настоящій герой всегда труженикъ... Его высшее званіе - слуга людей. Онъ первый рабочій на поденномъ трудѣ своихъ согражданъ, первый мститель за неправду, первый восторженный цѣнитель всего благого. Если герой - царь, то ему нѣтъ покоя, пока хоть одинъ изъ подданныхъ его голодаетъ; если мыслитель - ему нѣтъ отдыха, пока хоть одна ложь считается неложью. Изъ этого ясно, что онъ вѣчно стремится къ недостижимому идеалу. Если онъ разъ уклонился отъ избраннаго пути, онъ уже согрѣшилъ, если онъ разъ поставилъ свое личное я превыше интересовъ общихъ, онъ уже не герой, а служитель мрака".

Интересно сопоставить это ученіе о герояхъ, съ одной стороны, съ ученіемъ о сверхчеловѣкѣ, или какъ выражались во времена Карлейля, съ настроеніемъ байронизма, а съ другой стороны, съ настроеніемъ демократіи и ея идеалами.

Что касается байронизма и сверхчеловѣчества, то разница между героемъ и героическимъ у Карлейля и притязаніями сверхъчеловѣка быть выше другихъ и смотрѣть на нихъ, какъ на матеріалъ, на лицъ не равныхъ или низшихъ - эта разница и даже противоположность очевидны. Герой есть служитель человѣчества, облеченный крестомъ своего служенія, сверхчеловѣкъ, напротивъ, считаетъ себя обязаннымъ только передъ самимъ собой и освобождаетъ себя отъ служенія другимъ. Понятіе героевъ связано съ религіознымъ міровоззрѣніемъ Карлейля, понятіе сверхчеловѣка - съ антирелигіознымъ или съ превращеніемъ самого себя въ свое собственное божество, въ самого бога.

Что касается отношенія идеала Карлейля о герояхъ и героическомъ къ идеаламъ демократіи, то здѣсь нѣтъ такой противоположности. Здѣсь существуетъ скорѣй нѣкоторая внутренняя связь. Можно сказать, что карлейлевскій героизмъ есть необходимое выраженіе, или, можетъ быть выраженіемъ истиннаго демократизма, настоящимъ, благороднѣйшимъ его продук -

томъ. Въ противоположность прямому культу посредственности, большинства, только потому и за то, что оно есть большинство, это міровоззрѣніе призываетъ это большинство подняться до высшаго уровня. Демократія во многихъ отношеніяхъ есть полная нивеллировка, отрицающая привилегіи отдѣльныхъ лицъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ она можетъ быть соединена и должна быть соединена съ преклоненіемъ и уваженіемъ передъ героическимъ служеніемъ, почитаніемъ героевъ въ карлейлевскомъ смыслѣ, должна быть воодушевлена этимъ идеализмомъ.

Въ этомъ смыслѣ культъ героевъ есть только отрицаніе своекорыстія эгоизма и утилитаризма, однимъ словомъ, всѣхъ тѣхъ началъ, противъ которыхъ Карлейль выставилъ свой идеалъ героя. И нужно сказать, что если мы будемъ разсматривать исторически, то демократическому движенію, демократической эпохѣ совсѣмъ не чуждъ культъ героическаго.

Поразительнымъ историческимъ совпаденіемъ является то, что Карлейль и Овенъ являются почти современниками, дѣйствуютъ въ одной и той же странѣ и въ одну и ту же эпоху. Если мы будемъ сравнивать ихъ ученіе о личности и обществѣ, то увидимъ, что между ними существуетъ непримиримая противоположность, какъ да и нѣтъ. Овенъ училъ о безотвѣтственности личности на томъ основаніи, что личность всецѣло опредѣляется обществомъ. Напротивъ, вся проповѣдь Карлейля обращена къ личности, и его ученіе с героизмѣ есть ученіе о личности.

Эти два ученія, эти двѣ полярныхъ точки зрѣнія даютъ классическое выраженіе тѣмъ двумъ основнымъ духовнымъ теченіямъ, наличность которыхъ мы отмѣчали все время, съ самой реформаціи, и которыя идутъ то параллельно, то перекрещиваясь, но, во всякомъ случаѣ, въ разныя стороны. Одно теченіе такъ сказать свѣтское, просвѣтительское, которое идетъ черезъ Бентама къ манчестерству, Овену и т.д. Другое теченіе идетъ отъ индепендентства къ Карлейлю, а въ дальнѣйшемъ къ Дж.Рескину и нѣкоторымъ другимъ философамъ нашего времени. Обращаясь къ соціально-политическому ученію Карлейля, слѣдуетъ предварительно вспомнить, что соціально-политическое ученіе, въ полномъ видѣ, естественно состоитъ изъ той части, которая является какъ бы общей или соціально-философской, и основы которой опредѣляются еще обще-философскимъ, въ послѣд-

немъ счетѣ религіознымъ міровоззрѣніемъ, - и изъ части прикладной, т.е. содержащей въ себѣ указанія о томъ, какимъ образомъ извѣстныя задачи могутъ быть осуществлены въ жизни въ данную эпоху. Эту часть можно назвать технической, въ томъ смыслѣ, что она указываетъ практическія средства для разрѣшенія извѣстныхъ идеальныхъ задачъ. Полная соціальная доктрина, слѣдовательно, должна быть разработана болѣе или менѣе гармонически въ обѣихъ частяхъ.

Однако изъ исторіи соціальныхъ ученій мы постоянно убѣждаемся, что одни писатели съ преобладающимъ вниманіемъ останавливаются на первой части, другіе преимущественно на второй. Вторая часть, посвященная техникѣ соціальной жизни, промышленности и торговлѣ, развивается въ спеціальной политической экономіи, въ тѣхъ ея отдѣлахъ, которые трактуютъ соотвѣтствующіе вопросы соціальной политики.

Писатели являются скорѣе соціальными моралистами, критиками, чѣмъ практическими строителями. Ихъ сила заключается въ обличеніи, въ томъ вліяніи на общество, на человѣческую душу, на общественныя отношенія, которое этимъ обличеніемъ достигается, а не въ указаніи практическихъ средствъ или выработкѣ практическихъ путей.

Къ числу такихъ соціальныхъ моралистовъ принадлежитъ Карлейль. Что онъ былъ писателемъ вліятельнымъ, имѣющимъ огромное вліяніе на своихъ современниковъ, засвидѣтельствовано цѣлымъ рядомъ авторитетныхъ изслѣдователей, имена которыхъ я приводилъ еще въ прошлый разъ. Но если мы понадѣемся искать у Карлейля что либо подобное тому, что находимъ въ соціалистическихъ системахъ съ развитой прикладной частью, что находимъ въ политико-экономическихъ ученіяхъ, то обманемся. Кромѣ общихъ постулатовъ ученія мы здѣсь ничего не найдемъ. Въ этомъ отношенія, какъ и во многихъ другихъ, поразительно сходство Карлейля съ Толстымъ. Какъ у Толстого его обличительная сила писаній совершенно не соотвѣтствуетъ его практическимъ указаніямъ, практическимъ рецептамъ для разрѣшенія соціальнаго зла, - но это обличеніе и представляетъ главную силу, посредствомъ которой онъ властвуетъ надъ обществомъ, - подобнымъ же образомъ и Карлейль дѣйствовалъ на своихъ современниковъ, будоража общественную совѣсть.

Далѣе, если мы попытаемся обрисовать духовную физіономію этого своеобразнаго, капризнаго, упрямаго и вмѣстѣ съ тѣмъ глубоко-одареннаго человѣка, то скоро убѣдимся, что тѣ ходячіе этикетки, которыми располагала его современность, и которыхъ совершенно достаточно, чтобы класть на людей дюжинныхъ, къ Карлейлю совершенно неприложимы. Онъ самъ говоритъ объ этомъ, что въ жизни легко находятся люди, съ которыми онъ сближается въ извѣстномъ отношеніи, но въ то же время, рядомъ со сближеніемъ еще болѣе велика разница ихъ. Напримѣръ, газетчики, которые вѣровали въ непреложность истины манчестерской школы, сожалѣли, что онъ въ этомъ отношеніи не ортодоксаленъ. „Они въ общемъ мнѣ сочувствуютъ, - говоритъ Карлейль, но сожалѣютъ, что я тори" (т.е. консерваторъ). Между прочимъ, за тори принималъ Карлейля и Энгельсъ. „Болѣе чудного тори еще не видано въ новѣйшее время". Черезъ нѣсколько недѣль онъ прибавляетъ: „Публика начинаетъ открывать, что я не тори, о нѣтъ, напротивъ, одинъ изъ самыхъ убѣжденныхъ, хотя и скрытыхъ радикаловъ, которые въ настоящее время существуютъ на свѣтѣ". Къ этому можно еще прибавить, что по нѣкоторымъ сторонамъ своего міровоззрѣнія, Карлейля неправильно приближаютъ къ соціалистамъ. Здѣсь въ цѣломъ рядѣ другихъ вопросовъ, затрагиваемыхъ въ его памфлетахъ послѣднихъ дней, онъ высказываетъ такія мнѣнія, которыя совершенно не приняты въ соціалистическомъ лагерѣ. Наконецъ извѣстно, какъ рѣзко и отрицательно высказывался Карлейль также и противъ злоупотребленій парламентаризма. Выраженіе „баллотировочные ящики" обычно звучитъ въ его рѣчи презрительно.

Свое имя въ соціальную исторію Англіи Карлейль вписалъ памфлетомъ о чартизмѣ. Когда прокатилась первая волна чартизма, послѣ кроваваго столкновенія народной толпы съ полиціей во время Бирмингамскаго возмущенія, послѣ того, какъ чартизмъ былъ подавленъ, начало создаваться успокоительное теченіе въ томъ смыслѣ, что съ чартизмомъ вообще уже покончено, въ это время Карлейль выпустилъ свой памфлетъ подъ заглавіемъ „Чартизмъ". Въ немъ онъ бросаетъ въ лицо англійскому обществу рядъ тяжелыхъ упрековъ и обвиненій въ лицемѣріи и трусости, въ равнодушіи предъ общественнымъ зломъ. Онъ высказываетъ убѣжденіе, что чартизмъ не только не погребенъ, но живетъ по-

прежнему. Здѣсь онъ характеризуетъ современное положеніе Англіи, которое создало чартизмъ, такъ: „Весьма многіе чувствуютъ, что положеніе и настроеніе рабочихъ классовъ становится болѣе угрожающимъ, нежели прежде... Въ такой историческій моментъ, когда по улицамъ въ экипажахъ везется „національная петиція", и когда она, скованная желѣзными обручами и несомая 4-мя людьми (вы помните эту петицію съ милліономъ подписей), представляется реформированной палатѣ общинъ, и когда чартизмъ, имѣющій до полутора милліоновъ сторонниковъ, ничего не достигнувъ своей окованной желѣзомъ петиціей, берется за вилы и черепицы и зажигаетъ пожары, въ такое время это всеобщее распространенное чувство не можетъ считаться вполнѣ неестественнымъ". Обращаясь къ тѣмъ, кто уже торжествовали побѣду надъ чартизмомъ, Карлейль говоритъ: „Мы знаемъ по газетамъ, что чартизмъ уничтоженъ, что „реформированное министерство" самымъ успѣшнымъ образомъ подавило химеру чартизма. Такъ говорятъ газеты, но - увы! - большинство ихъ читателей знаютъ, что подавлена только химера чартизма, а не дѣйствительность. Нестройное и несвязное воплощеніе чартизма, которое получилъ онъ за послѣдніе мѣсяцы и въ которомъ онъ сталъ замѣтенъ, подавлено. Скорѣе даже оно рушилось и распалось въ силу естественнаго закона тяготѣнія, но живой духъ чартизма не подавленъ. Чартизмъ означаетъ озлобленное недовольство, которое сдѣлалось бѣшенымъ и безумнымъ, а, слѣдовательно, ненормальное положеніе и настроеніе рабочихъ классовъ Англіи. Это лишь новое имя для того, что имѣло и будетъ имѣть много различныхъ именъ. Сущность чартизма имѣетъ глубокіе корни, широко распространена, порождена не вчера и не окончится сегодня или завтра. Реформированное министерство, сельская полиція безопасности, новый наборъ солдатъ, денежныя выдачи для Бирмингама, все это хорошо или плохо, но все это способно воплотить лишь воплощеніе, „химеру" чартизма. Если остается духъ, то воспослѣдуютъ все новыя и новыя воплощенія, болѣе или менѣе безумныя химеры. Печальнымъ фактомъ остается, что нѣчто извѣстное подъ именемъ чартизма существовало и существуетъ; сведется ли это на тайный заговоръ съ пистолетами, бутылками съ сѣрной кислотой и фосфорными спичками или же выступаетъ открыто съ пиками и факелами, во всякомъ

случаѣ это остается въ силѣ, пока не будутъ испробованы совсѣмъ иныя мѣры. Что значитъ эта ожесточенная ненависть трудящихся классовъ? Откуда она проистекаетъ и куда ведетъ? Сказать, что она безумна, ужасна, воспалительна, не значитъ дать отвѣтъ. Чѣмъ можетъ здѣсь помочь негодованіе, приговоры и ссылки на Боталбей? Факельныя собранія чартистовъ, возстанія и пожары суть лишь многочисленные симптомы, если болѣзнь остается незатронутой. Опухоли на поверхности могутъ быть излѣчимы или неизлѣчимы, это имѣетъ мало значенія, пока очагъ заразы гноится внутри и отравляетъ источникъ жизни, онъ создаетъ новыя опухоли и ищетъ новые выходы".

Имѣя глубокое недовѣріе къ основнымъ идеямъ чартизма, какъ стремленію завоевать избирательныя права, вообще къ реформѣ, основанной на „баллотировочныхъ ящикахъ" и какихъ либо парламентскихъ улучшеніяхъ, Карлейль обращается къ совѣсти націи, указывая истинную и глубокую причину чартизма въ настроеніи рабочаго класса. Онъ сравниваетъ его со скованнымъ Энкеладомъ, который производитъ землетрясеніе, когда начинаетъ шевелиться, расправляя свои затекшіе члены. Съ суровой критикой обращается Карлейль къ парламенту, который занимается всевозможными пустячными вопросами, кромѣ одного, „который долженъ быть альфой и омегой всего".

„Стороннему наблюдателю кажется, что они забываютъ о своемъ долгѣ. Развѣ не является ихъ миссіей и прямымъ назначеніемъ говорить о благѣ націи? Или они суть ходатаи за тотъ нѣмой и страдающій классъ, который не можетъ самъ говорить, или они представляютъ собой нѣчто такое, чего нельзя назвать въ вѣжливыхъ выраженіяхъ".

Памфлетъ Карлейля разошелся быстро и произвелъ громадное впечатлѣніе на общество. Уже въ этихъ памфлетахъ, въ тѣхъ пріемахъ, въ которыхъ онъ критикуетъ и то, что вызываетъ чартизмъ, и самый чартизмъ, можно усмотрѣть отличительныя особенности его критики капитализма. Если будемъ ее сравнивать, хотя бы съ той критикой капитализма, которая заключается въ 2-хъ-томномъ трактатѣ Маркса „Капиталъ", то увидимъ, насколько различны по мотивамъ и конечнымъ выводамъ и та, и другая. Критика одна основана на детальномъ политико-экономическомъ анализѣ основъ экономическаго строя

другая основана на критикѣ тѣхъ чувствъ людей и настроеній, въ которыхъ осуществляется этотъ режимъ. Одна основана на критикѣ вещественныхъ отношеній, другая обращается къ критикѣ людей.

Карлейль въ капитализмѣ видѣлъ прежде всего не экономическій строй, а извѣстное нравственное идолопоклонство, которое онъ называетъ маммонизмомъ. „Я счелъ бы излишнимъ, - говоритъ онъ, - призывать правительство къ мѣрамъ помощи, если бы думалъ, что маммонизмъ и впередъ останется основнымъ принципомъ нашего существованія"... „Нужно сознаться, - говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, - мы приходимъ къ страннымъ заключеніямъ со своимъ евангеліемъ маммонизма. Мы говоримъ объ обществѣ и открыто проповѣдуемъ полнѣйшее раздѣленіе и изолированность. Наша жизнь не есть взаимная помощь, скорѣе она подъ прикрытіемъ законовъ войны, называемой свободнымъ соперничествомъ и т.д., есть взаимная вражда. Мы совершенно забыли во всѣхъ отношеніяхъ, что уплата наличностью не есть единственная форма отношеній человѣческихъ существъ; мы полагаемъ нимало не сомнѣваясь, что она разрѣшаетъ и ликвидируетъ всѣ обязанности человѣка. „Мои голодные рабочіе? - отвѣчаетъ богатый собственникъ фабрики, - развѣ я не нанимаю ихъ честно на рынкѣ? Развѣ я не плачу имъ до послѣдней копейки условную сумму? Какое же еще мнѣ можетъ быть до нихъ дѣло?" Поистинѣ служеніе маммонѣ есть печальная вѣра. Когда Каинъ въ своихъ собственныхъ интересахъ убилъ Авеля и былъ спрошенъ о немъ: „гдѣ братъ твой?" - то онъ тотчасъ отвѣтилъ: „развѣ я сторожъ брату своему?" Развѣ я не уплатилъ своему брату слѣдуемую ему плату, то, что онъ заработалъ у меня?"

Поэтому и пауперизмъ, связанный съ капитализмомъ, глазахъ Карлейля является прежде всего „соціальнымъ грѣхо. „Пауперизмъ есть нашъ соціальный грѣхъ, обнаружившійся извнѣ" - есть основное положеніе всей его соціальной критики. Въ своей книгѣ „Sartor Resartus" онъ посвящаетъ много страницъ, полныхъ ѣдкой ироніи и сарказмовъ, характеристикѣ 2-хъ классовъ, на которые распредѣляется современное общество - классъ богачей и бѣдняковъ. 1-ый классъ онъ характеризуетъ, какъ „какъ корпорація денди" или щеголей, второй -

какъ „корпорацію пуръ-слэвовъ" (бѣдняковъ). Корпорація дэнди имѣетъ свой уставъ, въ которомъ предусматриваются различныя подробности костюма, размѣръ фалдъ на фракахъ и т.д. Что касается пуръ-слэвовъ, то мы здѣсь имѣемъ характеристику экономическаго положенія англійскаго пролетаріата не менѣе рѣзкую, чѣмъ сдѣлалъ Энгельсъ въ своемъ сочиненіи „Положеніе рабочаго класса въ Англіи", въ 1845 г.

Наиболѣе важнымъ сочиненіемъ Карлейля, въ которомъ развиваются его соціально-экономическіе взгляды, есть „Прошлое и настоящее". Какъ показываетъ само названіе, здѣсь сопоставляются двѣ эпохи. Пользуясь опубликованными въ то время однимъ историческимъ обществомъ различными документами - долговыми записками, счетами и т.д., относящихся къ аббатству св. Эдмунда, - одному изъ древнѣйшихъ монастырей, - Карлейль характеризуетъ экономическій складъ этого средневѣковаго монастыря и сопоставляетъ съ нимъ, во второй части, настоящій общественный строй, который, конечно, во многомъ отъ нихъ отличается. Если выразить кратко, въ чемъ онъ видитъ контрастъ между прошлымъ и настоящимъ, то эта разница заключается въ органичности одного быта и неорганичности, разрывности другого. Въ средневѣковомъ монастырѣ хозяйственная жизнь всѣхъ связана неразрывно съ самимъ укладомъ монастырскаго быта, со всѣмъ его нравственнымъ духомъ и религіознымъ строемъ. Напротивъ, современная жизнь характеризуется полной дезорганизаціей, неорганичностью, индивидуализмомъ и разорванностью. Вступительная глава его сочиненія носитъ заглавіе „Мидасъ", т.е. имя того миѳическаго царя, который обладалъ способностью превращать въ золото все, къ чему онъ прикасался. „Для кого существуетъ это богатство, богатство Англіи? Кого оно благословляетъ, кого дѣлаетъ счастливѣе, красивѣе, лучше, умнѣе? До сихъ поръ никого. Наша успѣшно развивающаяся индустрія не имѣетъ до сихъ поръ никакихъ результатовъ; окруженный богатствомъ, голодаетъ народъ; среди золотыхъ стѣнъ и полныхъ закромовъ никто не чувствуетъ себя довольнымъ и безопаснымъ. Мидасъ жаждалъ золота и поносилъ Олимпъ. Онъ получилъ золото, такъ какъ въ него превращалось все, къ чему онъ прикасался, но это помогло мало ему съ его длинными ушами". „Спуститесь въ низшіе классы, куда хотите - въ городѣ

или въ деревнѣ, чрезъ какой угодно каналъ, взявши официальныя изслѣдованія, имѣющіяся по этому поводу, или просто открывъ глаза и осмотрѣвшись вокругъ себя. Всегда получается одинъ и тотъ же результатъ. Именно, придется признать, что рабочая часть богатой англійской націи опустилась или опускается до такого состоянія, которое, если принять во вниманіе всѣ его стороны, никогда не имѣло себѣ равнаго". „Я думаю, - говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, - что никогда еще съ начала общества судьба этихъ молчаливыхъ милліоновъ тружениковъ не была такъ въ общемъ невыносима, какъ въ дни, переживаемые нами теперь. Теперь человѣка дѣлаетъ несчастнымъ не то, что онъ умираетъ, и даже умираетъ отъ голода, - многіе люди уже умерли и всѣ мы должны умереть, - но то, что онъ живетъ въ такомъ жалкомъ состояніи, неизвѣстно почему. Тяжело работать и ничего не получать, быть удрученнымъ сердцемъ, утомленнымъ, вдобавокъ еще одинокимъ, отчужденнымъ, окруженнымъ всеобщимъ холоднымъ laisser faire (т.е. манчестерство) - это значитъ умирать въ теченіе всей своей жизни среди глухой, мертвой, безконечной несправедливости, какъ въ проклятомъ желѣзномъ брюхѣ быка Фалариса. Это представляется и всегда будетъ представляться невыносимымъ для всѣхъ созданныхъ Богомъ. Удивляться ли французской революціи, чартизму, трехдневнымъ возстаніямъ? Времена наши прямо безпримѣрны."

Въ своемъ стремленіи противопоставить средневѣковый укладъ, какъ болѣе органическій и цѣлостный, современному, Карлейль заходитъ такъ далеко, что проводитъ параллель между средневѣковымъ рабомъ, нѣкіемъ Гуртомъ, урожденнымъ крѣпостнымъ Кедрика Саксонскаго, о которомъ сохранилось воспоминаніе въ лѣтописи, и современнымъ наемнымъ рабочимъ. Этотъ Гуртъ имѣлъ на шеѣ металлическій ошейникъ и въ этомъ ошейникѣ пасъ свиней Кедрика. „Но тѣмъ не менѣе этотъ Гуртъ имѣлъ надъ головой синее небо, вокругъ себя свѣжій воздухъ и кустарникъ и, по крайней мѣрѣ, увѣренъ въ ужинѣ и жилищѣ". „Современный Гуртъ давно „эмансипированъ", онъ обладаетъ тѣмъ, что мы называемъ свободой. Свобода, говорятъ мнѣ, есть нѣчто божественное. Но свобода именно не является божественной, если она есть свобода умирать отъ голода".

Если мы вспомнимъ, что изъ господствующихъ политико-экономическихъ доктринъ того времени, если только не считать соціалистической критики Овена, всего больше вліяніе имѣло на политико-экономическую мысль ученіе, выше всего ставившее промышленную свободу, и что это было основательнымъ догма - томъ въ манчестерствѣ, то мы увидимъ, что Карлейль прини - маетъ по отношенію къ манчестерству совершенно соціалистическую позицію и критика его манчестерскаго индивуализма со - впадаетъ здѣсь съ критикой соціалистической. Типическія от - ношенія между предпринимателемъ и рабочимъ Карлейль рисуетъ такими чертами: „Хозяинъ лошади, когда работа окончена, долженъ прокармливать своихъ лошадей въ теченіе зимы. Если бы онъ сказалъ: „четвероногія, я не имѣю больше работы для васъ но вообще работы существуетъ въ мірѣ довольно. Развѣ вы этого не знаете или нуждаетесь въ политико-экономическихъ лекціяхъ на тему о томъ, что паровая машина создаетъ въ концѣ концовъ большій, чѣмъ прежде, спросъ на рабочую силу? Же - лѣзныя дороги строятся на нашемъ полушаріи, каналы прорываются въ другомъ, требуется много перевозки. Гдѣ нибудь въ Европѣ, Азіи, Африкѣ или Америкѣ вы, безъ сомнѣнія, найдете спросъ на трудъ перевозки. Идите и ищите себѣ занятія, Богъ съ вами". Лошади, конечно, храпятъ и надуваютъ губы, указывая этимъ, что Европа, Азія, Африка и Америка - лежатъ внѣ поля їихъ зрѣнія, что онѣ точно не знаютъ, гдѣ именно можетъ быть спросъ на перевозку, онѣ не могутъ найти себѣ работу. Порознь блуждаютъ онѣ по проселочнымъ дорогамъ, огражден - нымъ справа и слѣва изгородями. Наконецъ, гонимыя голодомъ, онѣ перепрыгиваютъ и пожираютъ чужую собственность. Остальное извѣстно. Ахъ, это вовсе не шутки, печальный слезъ является, быть можетъ, смѣхъ, вынужденный у человѣчества этимъ распространеніемъ laisser faire на весь міръ, какъ въ Европѣ 1839 г."

Что же является средствомъ для борьбы съ этимъ зломъ? Если основнымъ зломъ является дезорганизація, отсутствіе общей связи, то, очевидно, началомъ, призваннымъ побѣдить это зло, должна быть организація, которая способна была бы пре образовать эти отношенія, вдохнувши въ нихъ новую жизнь.

Исходя изъ этой общей задачи организаціи производства

организаціи труда и капитала, Карлейль сравнительно безразлично относится ко всѣмъ остальнымъ, паллiативнымъ мѣрамъ, которыя въ то время предлагались. Онъ относится сравнительно безразлично къ отмѣнѣ хлѣбныхъ законовъ, къ введенію свободы торговли, къ нѣкоторымъ другимъ частнымъ мѣрамъ улучшенія.

Единственнымъ необходимымъ средствомъ является организація труда. „То, что называется организаціей труда, есть правильно понятый вопросъ всего будущаго для всѣхъ, кто хочетъ въ этомъ будущемъ управлять людьми".

„Что дѣлать съ современными милліонами рабочихъ въ Англіи? Вотъ повелительно-настоятельная проблема нашего времени, давящая поистинѣ страшной интенсивностью и грозностью въ эти дни и годы".

Мы видѣли, что по части критики капитализма, Карлейль идетъ настолько далеко, что мало можно къ этому прибавить. Что же касается положительнаго отвѣта на вопросъ о соціальныхъ реформахъ, то здѣсь мы у него находимъ лишь общія указанія относительно нравственныхъ и этическихъ причинъ этого зла и общія указанія относительно необходимости промышленной организаціи. Эти общія указанія становятся нѣсколько опредѣленнѣе въ его ученіи „о капиталахъ промышленности", которое мы встрѣчаемъ въ той же книгѣ: „Прошлое и настоящее". Это ученіе представляется какъ бы приложеніемъ его теорій героевъ и героическаго въ исторіи къ частному вопросу, именно къ области экономическихъ отношеній.

Карлейль обращается къ организаторамъ промышленности съ увѣщаніемъ, чтобы они сдѣлались настоящими вождями промышленности, и въ качествѣ вождей промышленности вступили со своими рабочими въ такія нравственныя и органическія, а не только экономическія отношенія, благодаря чему создалось бы нѣкоторое подобіе органическаго быта, который мы наблюдаемъ въ средневѣковомъ монастырѣ.

„Вожди промышленности являются въ сущности вождями міра, если въ нихъ не будетъ благородства, то никогда не будетъ болѣе аристократіи. Вожди промышленности суть истинные борцы... борцы противъ Хаоса, необходимости и діавольскаго, и они ведутъ человѣчество въ этой великой, истинной и всеобщей борь-

бѣ... Пусть вожди промышленности уединятся въ свои собственныя сердца и торжественно спросятъ: можно ли тамъ открыть что нибудь кромѣ волчьяго голода къ тонкимъ винамъ, хвастовству, честолюбію и раззолоченнымъ экипажамъ... Трудящійся міръ столько же, какъ и воющій міръ, не можетъ быть руководителемъ благороднаго рыцарства труда и законовъ, и опредѣленныхъ нравовъ, изъ нихъ вытекающихъ, гораздо болѣе благороднаго, чѣмъ всякое рыцарство войны... Ты долженъ добиться искренней преданности твоихъ доблестныхъ военныхъ армій и рабочихъ армій, какъ это было съ другими. Онѣ должны быть и будутъ упорядочены, за ними должна быть укрѣплена законодательно справедливая доля въ побѣдахъ, одержанныхъ подъ твоимъ водительствомъ. И тѣ, и другіе должны быть соединены съ тобой истиннымъ братствомъ, сыновствомъ, совершенно иными и болѣе глубокими узами, чѣмъ временныя узы поденной платы"...

„Феодальный баронъ окруженъ людьми, которые отъ всего сердца любили его, за чьей жизнью онъ наблюдалъ со строгостью и любовью, которые были готовы отдать за него свою жизнь, если-бы это понадобилось. Все это онъ сперва высоко цѣнилъ, но, наконецъ, это сдѣлалось для него обычнымъ и вошло въ его плодотворно расширившееся существованіе, какъ необходимое условіе... Обособленность есть сумма всѣхъ видовъ несчастья для человѣка. Быть оторваннымъ, быть покинутымъ въ одиночествѣ, быть окруженнымъ міромъ чужихъ, не твоимъ міромъ, все для тебя вражескій лагерь, нѣтъ у тебя дома, нѣтъ сердецъ и лицъ, которыя бы тебѣ принадлежали, которымъ бы ты принадлежалъ... Человѣкъ не знаетъ болѣе несчастной судьбы... Взгляните вокругъ себя! Ваши міровыя арміи всѣ въ возстаніи, въ смятеніи, въ распаденіи, - онѣ наканунѣ огненной гибели и безумія! Онѣ не пойдутъ далѣе для васъ за 6 пенсовъ въ день, по принципу спроса и предложенія... Вы должны привести ихъ въ порядокъ, начать приводить ихъ въ порядокъ, въ справедливое подчиненіе. Благородная вѣрность въ возмездіе за благородное руководство. Ихъ душа почти доведена до безумія, пусть ваша будетъ здорова и все здоровѣй.

Не какъ озвѣрѣвшая и озвѣряющая толпа, но какъ сильное и устроенное войско съ истинными вождями въ главѣ, будутъ

впередъ выступать эти вожди. Всѣ человѣческіе интересы, соединенныя человѣческія стремленія въ этомъ мірѣ, на извѣстной ступени своего развитія, требовали организаціи; и трудъ, величайшій изъ человѣческихъ интересовъ, требуетъ ея теперь.. Богу извѣстно, задача будетъ тяжела, но ни одна благородная задача никогда не бывала легка. Эта задача измучитъ вашу жизнь и жизнь вашихъ сыновей и внуковъ. Но съ какой цѣлью, если не для задачъ подобныхъ этой, дана жизнь людямъ?"...

Слѣдовательно, Карлейль въ своемъ обличеніи труда и капитала бралъ совершенно другую исходную точку приложенія силъ нежели берутъ сторонники ученія о классовой борьбѣ. Онъ стремился не къ борьбѣ и обостренію ея, напротивъ, къ замиренію ея посредствомъ организаціи, и обращался со своимъ увѣщаніемъ къ тѣмъ, которые способны это сдѣлать по своему положенію. Конечно, трудно увѣренно сказать, въ какой степени эти увѣщанія оставались безплодны или давали результаты.

Исторія экономической жизни Англіи (какъ говорилъ Шульце-Геверницъ и др.) указываетъ на воспитательное вліяніе Карлейля, которое, въ числѣ другихъ причинъ, отражается практически въ экономическихъ институтахъ, касающихся, какъ организаціи производства, такъ и потребленія. Во всякомъ случаѣ, самъ Карлейль въ своей критикѣ капитализма остается на позиціи моралиста-обличителя, но не предлагаетъ практическихъ экономическихъ рецептовъ, не даетъ конкретныхъ указаній соціальной политики.

МЕТОДИЗМЪ (ВЕСЛЕЙ, ВИЛЬВЕРФОРСЪ).

Въ порядкѣ изложенія намъ нужно познакомиться теперь съ соціальнымъ движеніемъ 40-50 гг., вызваннымъ рядомъ представителей англиканской церкви и извѣстнымъ подъ названіемъ христіанскаго соціализма. Но раньше скажу нѣсколько словъ объ его предшественникахъ въ XVIII в., именно о движеніи, извѣстномъ подъ названіемъ методизма. Подъ именемъ методизма извѣстно религіозное движеніе въ серединѣ XVIII в., которое связано съ именами двухъ проповѣдниковъ братьевъ Джона и Чарльза Веслей (Wesley). Отличительныя черты методизма, какъ

показываетъ названіе - это опредѣленный *методъ* жизни и поведенія для того, чтобы получить „увѣренность въ спасеніи". Это движеніе съ бытовой стороны характеризуется главнымъ образомъ проповѣдями подъ открытымъ небомъ, сопровождавшимися весьма бурными, историческими, иногда даже конвульсивными проявленіями со стороны обращаемыхъ. По этой экзотичности и нѣкоторой внѣшней грубости оно носитъ типичныя черты англосаксонскаго характера - черты, которыя дѣлаютъ понятными такія явленія, какъ армія спасенія съ ея процессіями, оглушительной музыкой, оглушительнымъ пѣніемъ и вообще пристрастіемъ къ внѣшнему и кричащему проявленію чувствъ весьма интимныхъ. Самъ основатель этого движенія, Джонъ Веслей, представляетъ собой въ высшей степени замѣчательную личность по своей энергіи, самоотверженности и той силѣ, которую онъ проявилъ въ этомъ движеніи. Родившись въ 1703 г., онъ былъ священникомъ сначала въ провинціи, послѣ того въ Лондонѣ. Постепенно, подъ разными вліяніями, онъ сдѣлался методистомъ. Въ программу методистскаго движенія входила между прочимъ и самая широкая соціальная благотворительность, сводящаяся къ помощи нуждающимся, къ посѣщенію темницъ, къ помощи тѣмъ, которые вообще находились въ затруднительномъ положеніи. Этой соціальной помощи методисты придавали большое значеніе, и уже въ XVIII вѣкѣ мы наблюдаемъ большое вліяніе методизма въ этомъ направленіи. Самъ Веслей представляетъ собою примѣръ неутомимаго труженика и проповѣдника, начавшаго работу, когда ему уже минуло 36 лѣтъ. Онъ ходилъ взадъ и впередъ цѣлыхъ полъ вѣка, проповѣдуя и поучая. За это время онъ сдѣлалъ 325000 миль или отъ 4 до 5 тысячъ верстъ въ телѣгѣ или верхомъ на лошади, произнесъ болѣе 45000 проповѣдей на собраніяхъ, на которыхъ присутствовало отъ 20 до 20000 человѣкъ, основывалъ сотни обществъ во всѣхъ концахъ Англіи и находилъ время писать и выпускать массу произведеній, большихъ по объему и интересныхъ по мысли. Въ связи съ методизмомъ онъ участвовалъ въ нѣкоторыхъ организаціяхъ, въ родѣ теперешней арміи спасенія, подъ названіемъ церковной арміи. Въ одномъ случаѣ Веслей принималъ дѣятельное участіе въ организаціи для доставленія работы безработнымъ, въ другомъ устраивалъ систематическую помощь, въ третьемъ - безплатныя лѣчебницы для нихъ, однимъ словомъ, при-

ходилъ на помощь въ тѣхъ формахъ, въ которыхъ онъ былъ нуженъ.

Движеніе методистовъ имѣло большое значеніе въ духовной жизни Англіи, и теперь методистское движеніе считаетъ нѣсколько десятковъ милліоновъ послѣдователей и причисляется къ числу наиболѣе энергичныхъ обществъ.

Особенное значеніе въ соціальной исторіи имѣетъ не столько самъ Веслей своею дѣятельностью, сколько его послѣдователь и другъ Вильямсъ Вильберфорсъ. Вильямъ Вильберфорсъ пріобрѣлъ себѣ всемірную извѣстность своей борьбой за свободу негровъ. Послѣ своего обращенія въ методизмъ въ 1786 г. онъ почувствовалъ въ себѣ призваніе къ борьбѣ съ невольничествомъ и этой борьбѣ посвятилъ всю свою жизнь. Имъ было основано общество, ставившее спеціальной цѣлью своей борьбу съ невольничествомъ. Большинство членовъ этого общества были квакеры. Въ 1807 г. была достигнута первая побѣда въ этой борьбѣ, именно была уничтожена торговля невольничествомъ. Однако институтъ невольничества сохранился и поэтому борьба съ самимъ этимъ жестокимъ и позорнымъ институтомъ и составила дальнѣйшую задачу дѣятельности Вильберфорса, которой онъ посвятилъ безъ остатка всѣ свои силы, до тѣхъ поръ пока слабость, болѣзнь и истощеніе силъ не заставило его оставить парламентъ какъ разъ въ то время, когда билль объ уничтоженіи невольничества былъ внесенъ и проходилъ во второмъ чтеніи. Однако онъ испыталъ величайшее счастье и утѣшеніе передъ смертью узнать о томъ, что билль его прошелъ во второмъ чтеніи.

ХРИСТІАНСКІЕ СОЦІАЛИСТЫ (МОРИСЪ, КИНГСЛЕЙ И ДР.).

Дѣятельность методистовъ составляетъ естественную подготовку къ выступленію группы христіанскихъ соціалистовъ. Однако эти послѣдніе принадлежали главнымъ образомъ къ составу англиканской господствующей церкви. Движеніе это связано съ именами Фредерика Денисона Мориса, Людлова Кингслея и нѣкоторыхъ другихъ. Во главѣ всего движенія стоялъ Фредерикъ Денисонъ Морисъ; по своимъ личнымъ качествамъ это былъ весьма выдающійся человѣкъ, и нѣмецкій его другъ и почитатель, извѣст-

ный пропагандистъ кооперативнаго движенія, сотрудникъ Шульце-Делича, Ф.А.Губеръ, характеризуетъ его, какъ человѣка, съ которымъ очень немногіе изъ современниковъ могли сравняться въ искреннемъ благочестіи, крайней умственной одаренности, въ разностороннемъ глубокомъ образованіи и въ характерѣ. Такую же характеристику даетъ ему нѣмецкій профессоръ Брентано, теперешній профессоръ Мюнхенскаго унивеситета, который хорошо зналъ лично Мориса и въ свое время изучалъ это движеніе на мѣстѣ. Отличительными чертами христіанскихъ соціалистовъ является, какъ показываетъ само названіе, мысль о томъ, что христіанство въ своихъ практическихъ выводахъ въ примѣненіи къ теперешнему обществу, основанному въ области торговли и промышленности на борьбѣ всѣхъ противъ всѣхъ, естественно приводитъ къ принципу ассоціаціи и кооперацiи, къ такому принципу, который полагается въ основу соціализма. Однимъ словомъ соціализмъ считается практическимъ выводомъ изъ христіанства. Съ другой стороны, онъ обращается противъ тѣхъ, которые этотъ соціализмъ основываютъ не на этическихъ и религіозныхъ принципахъ, но на принципахъ борьбы соревнованія и интересовъ, - вообще принципахъ характера стихійной необходимости. Въ этомъ отношеніи очень характерна та позиція, которую христіанскіе соціалисты заняли по отношенію къ чартизму, поскольку чартизмъ являлся представителемъ демократическихъ или даже соціалистическихъ идеаловъ, основанныхъ на началахъ классовой борьбы. По отношенію къ чартизму христіанскіе соціалисты говорили слѣдующее: „Вы - чартисты написали на своемъ знамени: свобода, равенство и братство. Вы сдѣлали это своимъ девизомъ." Эти слова не только заключаютъ въ себѣ политическое ученіе, это - святыя, установленныя Богомъ начала. Но не придавайте нашимъ послѣднимъ словамъ ложнаго пониманія. Какъ съ каждой великой истиной неразлучна ея каррикатура, такъ наряду съ возвѣщенными Богомъ свободой, равенствомъ и братствомъ существуетъ пародія на нихъ, созданная людьми. И эти то каррикатуры вы сдѣлали своимъ лозунгомъ. Вѣдь подъ свободой вы понимаете не что иное, какъ отсутствіе всякихъ границъ. Между тѣмъ истинная свобода состоитъ въ возможно полномъ развитіи всѣхъ способностей и, вмѣстѣ съ этимъ, въ подчиненіи животныхъ инстинктовъ требованіямъ гуманности. Подъ равенствомъ

вы понимаете низведеніе всѣхъ на одинъ уровень и, стало быть, самое грубое неравенство. Вы никогда не достигнете равенства, если будете считать матеріальное благосостояніе самымъ желачнымъ благомъ. Истинное равенство заключается въ одинаковомъ отношеніи каждаго къ Богу и въ равной для каждаго возможности развить свои личныя дарованія и выполнить свои личныя задачи. Подъ братствомъ вы понимаете объединеніе лишь тѣхъ, кого связываютъ одни и тѣ же условія работы. Однако всѣ попытки осуществить братство, основанное на экономическомъ началѣ общей выгоды, до сихъ поръ оставались безплодными. Братство на такой основѣ невозможно. Всѣ люди, безъ исключенія, братья, у нихъ одинъ отецъ, открывшій имъ себя въ ихъ старшемъ братѣ. Братство возможно только на почвѣ взаимнаго сочувствія и дѣятельности во имя общаго блага. Отсюда вытекаетъ не устраненіе различныхъ націй, классовъ и семьи ради братства, а урегулированіе ихъ взаимныхъ отношеній на братскихъ началахъ тамъ, гдѣ это необходимо въ интересахъ всѣхъ. Исходя изъ такого пониманія общественныхъ задачъ и общественнаго движенія они и упрекали чартистовъ главнымъ образомъ въ томъ, что они отрываютъ свои задачи и свои идеи отъ ихъ широкихъ этическихъ основаній. Христіанскіе соціалисты относятся и къ основному требованію чартистовъ, именно ко всеобщей подачи голосовъ, тоже критически: „Что такое всеобщая подача голосовъ, - говорятъ они, - отъ которой вы ждете реформы общества. Можетъ ли она обезпечить вамъ такую народную политику? О, вы чартисты! Очевидно, вы впадаете въ ту ошибку, что и неимущіе классы, противъ которыхъ вы ратуете. Какъ они, вы думаете, что законодательная реформа эта - общественная реформа, какъ они, вы вѣрите въ то, что парламентскія постановленія могутъ измѣнить людскія сердца, но великія реформы никогда не проводились съ помощью законодательныхъ декретовъ. Все великое въ мірѣ осуществилось внѣ законодательства. Христіанство развилось помимо закона. Успѣхъ великихъ реформъ объясняется религіознымъ воодушевленіемъ и восторженной преданностью идеямъ, которыя сначала охватываютъ немногихъ избранныхъ, а затѣмъ увлекаютъ и остальныхъ. Никакія измѣненія въ подачѣ голосовъ или во внѣшней организаціи не дѣлаютъ людей лучше и счастливѣе. Необходима не перемѣна въ личномъ составѣ администраціи или въ спо-

собѣ дѣятельности учрежденій, а полное моральное возрожденіе".

Такимъ образомъ, въ 30-40 гг. въ Англіи происходило то же столкновеніе различныхъ міровоззрѣній относительно способовъ и задачъ общественныхъ реформъ, которое повторялось затѣмъ и въ Германіи, и во Франціи, и въ Россіи, и которое лежитъ въ самой основѣ этого вопроса. Одни считаютъ, что внѣшнія реформы, внѣшнія перемѣны рѣшаютъ вопросъ и достаточны для того, чтобы преобразовать общество. Другіе считаютъ, что внѣшнія реформы ничего не значатъ, пока личности остаются таковыми, каковы онѣ есть. Возможна, наконецъ, третья позиція, которую занимаютъ христіанскіе соціалисты; они къ внѣшней реформѣ стремятся не помимо личности, а черезъ личность, обращаясь къ личности, ея совѣсти и ея высшимъ стремленіямъ. По отношенію къ соціалистамъ своего времени, къ Овену, французамъ Сенъ-Симону, Фурье, Луи Блану и другимъ соціалистамъ, Морисъ и его друзья заняли аналогичное положеніе - условной симпатіи и тѣмъ не менѣе извѣстной духовной непримиримости. Какъ соціалисты, они принимали ихъ стремленія и ихъ практическія задачи, но, какъ христіане, они боролись съ ихъ обоснованіемъ которое, впрочемъ, различно у всѣхъ этихъ названныхъ лицъ. По мнѣнію христіанскихъ соціалистовъ, вопреки чартизму и соціализму, только Библія является истиннымъ руководителемъ въ дѣлѣ общественныхъ реформъ, ибо „вмѣсто того, чтобы быть книгой закона, - говорили они, - имѣющей цѣлью обуздывать бѣдныхъ, она съ начала и до конца имѣетъ въ виду упорядочить отношенія богатыхъ. Разъ установивъ права собственности и обязанности рабочихъ, она не перестаетъ десятки разъ повторять объ обязанностяхъ, налагаемыхъ собственностью, и о правахъ рабочаго. Она требуетъ для бѣдныхъ гораздо больше, чѣмъ хотятъ для себя они сами, она полна страшныхъ предостереженій и заповѣдей, обращенныхъ къ богатымъ. Отвѣчая глубокимъ потребностямъ сердца бѣдняка, она производила сильное облаготворяющее, ободряющее впечатлѣніе и дѣйствуетъ на него убѣдительнѣе любого современнаго оратора, она поддерживаетъ надежду и рисуетъ въ неясныхъ очертаніяхъ великое будущее, въ которомъ не выдѣляются въ отдѣльности ни всеобщая подача голосовъ, ни всеобщая торговля, ни коммунизмъ, ни особая организація рабо-

ты, не примѣняются какія либо чудодѣйственныя средства, а находитъ приложеніе все, что ведетъ къ благу: наука, справедливость и свобода. Лѣнтяи и притѣснители для оправданія своихъ проступковъ не рѣшаются обращаться къ партіямъ и парламентскимъ рѣшеніямъ. Повелѣнія Божія становятся законами и все въ мірѣ Богъ подчиняетъ своей власти. Подавленныхъ Онъ принимаетъ подъ свою десницу, защищаетъ дѣтей бѣдныхъ и наказываетъ творящихъ зло". Къ рабочимъ они обращаются поэтому съ призывомъ исполненія своихъ обязанностей, а къ богатымъ они обращаются съ обличеніями и съ указаніемъ тѣхъ обязанностей, которыя налагаетъ богатство передъ тѣми, которые отъ нихъ зависятъ. Особенно горячо, и это естественно проистекаетъ изъ ихъ положенія среди окружающей ихъ среды, они обращаются къ своимъ духовнымъ собратьямъ. Чарльзъ Кингслей въ одной изъ своихъ знаменитѣйшихъ проповѣдей въ мѣстечкѣ Эверслеѣ говорилъ однажды: „Если вы до сихъ поръ придерживались иного „путеводителя", чѣмъ я, то это главнымъ образомъ по винѣ васъ, духовныхъ. Мы никогда не говорили вамъ, что истинный путеводитель, истинная книга для бѣднаго человѣка, истинное слово Божіе противъ тираніи, лѣни и обмана - это Библія. Смѣйтесь надъ этимъ, но это именно такъ. И это наша огромная вина, что вы смѣетесь надъ благовѣстіемъ, которое должно составлять вашу славу и укрѣплять ваши силы. Да, это нашъ грѣхъ. Мы пользовались Библіей, точно это руководство для полицейскихъ, доза опіума для вьючнаго животнаго, обремененнаго поклажей, книга, цѣлью которой является удержаніе въ повиновеніи бѣдныхъ. Мы говоримъ вамъ, что существующія власти установлены Богомъ, но мы не говорили вамъ, кто часто оказывается виновникомъ неспособности и ничтожества. Мы говорили вамъ, что Библія проповѣдуетъ терпѣніе, но мы скрыли отъ васъ, что она обѣщаетъ свободу. Мы говорили вамъ, что въ Библіи устанавливается право собственности и обязанность трудиться, между тѣмъ, какъ на одну мысль въ этомъ родѣ приходится по крайней мѣрѣ десять такихъ, гдѣ говорится объ обязанностяхъ, налагаемыхъ собственностью и о правахъ рабочихъ. Мы выискали множество текстовъ, гдѣ указывается на проступки бѣдныхъ и очень рѣдко приводили тѣ мѣста, въ которыхъ дѣлаются упреки богатымъ. Вы говорите, что мы не проповѣдуемъ, на самомъ дѣлѣ, я

думаю, мы произносили болѣе проповѣдей, чѣмъ по минимальному разсчету должно приходиться на вашу долю, ибо на одну цѣлительную грозную проповѣдь, обращенную противъ богатыхъ, мы произносимъ вамъ тысячу проповѣдей противоположнаго характера. Я заслуживаю упрека за это, такъ же, какъ и всякій другой, но теперь, - довольно."

Послѣ этого краткаго очерка отличительныхъ особенностей ученія христіанскихъ соціалистовъ, скажу не менѣе кратко и бѣгло о ихъ общественной дѣятельности, о томъ значеніи, которое они имѣли въ исторіи кооперативнаго движенія и вообще соціальнаго движенія Англіи.

Во главѣ движенія стоялъ, какъ я уже указывалъ, Морисъ. Онъ принадлежалъ къ англійской государственной церкви и умеръ въ 1872 г. профессоромъ моральной философіи въ Кембриджскомъ университетѣ, такимъ образомъ, къ концу жизни, замѣнивъ каѳедру церковную университетской. Онъ былъ настоящимъ творцомъ идей христіанскихъ соціалистовъ, которые смотрѣли на него, какъ на учителя, какъ въ области теологіи, такъ и въ руководствѣ практической дѣятельностью. Его ближайшимъ сотрудникомъ былъ молодой адвокатъ, имѣвшій потомъ огромное значеніе въ движеніи такъ называемыхъ friendly societies, кассъ взаимопомощи, Джонъ Малькольмъ Лкдловъ. Онъ имѣетъ наибольшее значеніе, какъ человѣкъ съ практической иниціативой и съ практическимъ умѣньемъ. Онъ происходилъ изъ семьи знаменитаго Кромвеля и получилъ воспитаніе во Франціи, гдѣ онъ попалъ подъ вліяніе идей Фурье, и эти идеи соединились съ его собственнымъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ. Въ 1838 г. онъ возвратился въ Англію и въ 1843 г. сдѣлался адвокатомъ въ Лондонѣ. Его поразила окружающая бѣдность кварталовъ, въ которыхъ онъ жилъ, и онъ тогда же остановился на мысли о томъ, чтобы устроить общество для организаціи борьбы съ этой бѣдностью.

Третьимъ выдающимся лицомъ, наиболѣе извѣстнымъ и болѣе ослѣпительнымъ, какъ нравственная личность, является Чарльзъ Кингслей, бывшій настоятелемъ въ Эверслеѣ, извѣстный не только, какъ проповѣдникъ, но какъ беллетристъ, какъ поэтъ, написавшій массу балладъ, трагедій, романовъ, впослѣдствіи воспитатель принца Валлійскаго, духовникъ королевы и профессоръ исторіи въ Кембриджѣ. Въ политическихъ и соціальныхъ вопро -

сахъ онъ считалъ своимъ учителемъ Карлейля, въ области же теологіи и практическихъ вопросахъ онъ подчинился вліянію Мориса.

Къ Морису, Людлову и Кингслею присоединился еще рядъ лицъ весьма богато одаренныхъ и прославившихся на различныхъ поприщахъ научной и общественной дѣятельности. Это Мансфельдъ затѣмъ Камбель и Пенрозъ, архитекторъ собора св. Павла Фэрньваль, издатель-редакторъ старинныхъ англійскихъ писателей и учредитель множества литературныхъ обществъ, Томасъ Югсъ (Hughes), извѣстный адвокатъ, и въ особенности торіи Е. Ванситартъ и А. Ванситартъ Нели, которые самоотверженно и много трудились при организаціи англійскихъ рабочихъ союзовъ и кооперацій.

Всѣ эти лица, къ которымъ присоединялись и многія другія, до 48 г. сравнительно разрозненныя, находились въ сторонѣ отъ общественной дѣятельности. 1848 г. былъ годомъ французской революціи въ Парижѣ и послѣдней вспышкой чартизма въ Англіи. Во время революціи Людловъ былъ въ Парижѣ и, наблюдая ходъ революціоннаго развитія революціонныхъ идей, онъ задумалъ издавать такую газету, которая бы, сохраняя радикальный характеръ, въ то же время развивала бы христіанскія начала и воздѣйствовала бы на массу. Когда онъ обратился къ Морису, то онъ предложилъ ему издавать эту же газету въ Лондонѣ, на что тотъ согласился и переѣхалъ въ Англію. Въ это время преполагалась грандіозная процессія въ парламентъ для подачи петиціи. Эта процессія, которая предполагала огромное собраніе рабочихъ, до 300000 человѣкъ, угрожала кровопролитіемъ, и Чарльзъ Кингслей оставляетъ свой Эверслей и является въ Лондонъ, чтобы на собраніи чартистовъ на одной изъ площадей Лондона убѣждать ихъ отказаться отъ этой процессіи. Цѣли этой онъ не достигъ, собраніе чартистовъ было разсѣяно и они потерпѣли полное фіаско. Но отношеніе самого Чарльза Кингслея къ чартистскому движенію уже намъ знакомо. Въ это время проектъ Людлова получаетъ первое осуществленіе. 6-го мая 1848 г. появился первый номеръ еженедѣльной газеты подъ названіемъ „Политика для народа", которая считала среди своихъ сотрудниковъ многихъ видныхъ извѣстныхъ людей. Журналъ этотъ былъ не только политическимъ, но и общественнымъ, при

чемъ задачей журнала была проповѣдь идей христіанскаго соціализма, и въ то время онъ руководствовался той мыслью, чтобы отнюдь не отвергать и не оскорблять тѣхъ, кто не вѣритъ и такимъ образомъ стремясь къ сближенію вообще съ соціалистическимъ движеніемъ. Журналъ просуществовалъ недолго, вслѣдствіе недостатка средствъ и, можетъ быть, вслѣдствіе отсутствія достаточнаго сбыта, но во всякомъ случаѣ онъ пріобрѣлъ широкую извѣстность и послужилъ мѣстомъ для сближенія сотрудниковъ этого журнала и рабочаго населенія, такъ что онъ положилъ начало тому движенію, которое впослѣдствіи возобновилось и имѣло болѣе продолжительные результаты. Сотрудники журнала разбрасываются по разнымъ странамъ, Кингслей опять обращается къ беллитреистикѣ и пишетъ свой извѣстный романъ „Yest", въ которомъ находимъ яркую картину положенія и быта сельско-хозяйственныхъ рабочихъ въ Англіи. Въ то время группа молодыхъ людей, преимущественно студентовъ-юристовъ, посѣщаютъ рабочихъ, образуютъ кружки, устраиваютъ митинги, однимъ словомъ, ведутъ въ крупныхъ размѣрахъ дѣло агитаціи. При этомъ естественно рождается мысль, раньше весьма живая въ англійскомъ рабочемъ движеніи и во время чартизма въ значительной степени утвердившаяся, хотя и получившая другую постановку, мысль объ организаціи профессіональныхъ рабочихъ союзовъ. Агитація Кингслея получила неожиданную поддержку со стороны извѣстной лондонской газеты, въ которой нѣкто Мансфельдъ напечаталъ рядъ статей, изображавшихъ положеніе рабочихъ въ разныхъ отрасляхъ. Въ особенности эти статьи касались положенія портныхъ и рабочихъ, занятыхъ приготовленіемъ бѣлья и нѣкоторыхъ другихъ предметовъ потребленія. Между прочимъ эта статья раскрыла причины распространенія нѣкоторыхъ заразныхъ болѣзней, какъ скарлатины, дифтерита и кори. При этомъ оказалось, что дорогія одежды, стоящія тысячи рублей, служатъ покрываломъ иногда для дѣтей больныхъ оспой, а амазонкой знатной дамы укутываютъ иногда дѣвочку, заболѣвшую скарлатиной. Это служило само по себѣ общественной карой. Воспользовавшись этими разоблаченіями газеты The Morning Chronicle, христіанскіе соціалисты, Мансфельдъ, Людловъ, впослѣдствіи Кингслей, особенно энергично начали развивать свои идеи рабочихъ союзовъ въ цѣляхъ совмѣстной организаціи производства и производительныхъ

ассоціацій. Такимъ образомъ, у нихъ шла рѣчь первоначально не столько о рабочихъ союзахъ, въ смыслѣ профессіональныхъ трэдъ-юніонахъ и о не потребительныхъ обществахъ, а о производительныхъ ассоціаціяхъ, иначе по-русски о рабочихъ артеляхъ. Уже въ 1849 г. удалось образовать кружокъ лицъ изъ рабочихъ и интеллигентовъ, которые приступили къ образованію союза портныхъ, при чемъ дѣло настолько удалось, что они наняли домъ, устроили магазинъ для общественной продажи. Въ основу было положено кооперативное начало и это начало, конечно, имѣло значеніе только, какъ матеріалъ для агитаціи въ пользу этого начинанія. Въ дальнѣйшемъ принципы, которые были положены въ основу начинанія, были приняты въ соображеніе, таковы:

1) Эгоизмъ отдѣльныхъ лицъ, сказывающійся въ современной экономической системѣ, покоющейся на конкуренціи, это - корень зла, отъ котораго страдаетъ теперь англійская промышленность. Въ портняжномъ производствѣ конкуренція предпринимателей вызвала появленіе сдѣльной работы, отдаваемой на домъ. Это повело къ изумительному развитію магазиновъ готоваго платья. Конкуренція между подмастерьями вызвала отпоръ со стороны продавцовъ готоваго платья и способствовала появленію „высасывателей" или предпринимателей второй руки этихъ смертоносныхъ паразитовъ труда.

2) Средствомъ противъ зла, причиняемаго конкуренціей, является союзъ на братскихъ и христіанскихъ началахъ, т.е. объединеніе труда и распредѣленіе общей прибыли. Это легко достижимо путемъ образованія союза портныхъ.

3) Если въ другихъ производствахъ возникнутъ рабочіе союзы съ такой же организаціей, какъ и у насъ, то можно установить обмѣнъ продуктами труда, а это поведетъ къ улучшенію положенія рабочаго класса, поднятія въ немъ продуктивности и вызоветъ расширеніе сбыта произведеній англійской промышленности и появленіе новыхъ внутреннихъ рынковъ. Настоящее собраніе обязуется содѣйствовать всякимъ попыткамъ такого рода, имѣющимъ въ виду избавить населеніе отъ зла конкуренціи. Такимъ образомъ, это начинаніе, какъ вы видите, было воодушевлено высокими нравственными стремленіями, открывало широкія соціальныя перспективы и возможность содѣйствія развитію про-

изводительныхъ силъ, экономическому прогрессу. Большое значеніе для агитаціи въ пользу этого начинанія имѣла статья, написанная Кингслеемъ подъ псевдонимомъ пастора Лота. Онъ напечаталъ брошюру подъ заглавіемъ „Дешевая одежда и отвратительная". „Король Ріенцъ, - такъ начинаетъ свой памфлетъ пасторъ Лотъ, - носилъ, по словамъ легенды о принцѣ Артурѣ, плащъ, сотканный изъ волосъ королевъ. Карлейль сообщаетъ,что во время первой французской революціи существовала въ Мейдонѣ фабрика для выдѣлки человѣческой кожи. Маммонъ, тиранъ и въ то же самое время революціонеръ, благодаря своей жестокости, прекрасно подражаетъ обоимъ этимъ примѣрамъ. Тѣлесныя страданія внушаютъ ему ужасъ, это худшее изъ золъ при его изнѣженности. Онъ не можетъ видѣть, какъ при немъ сѣкутъ солдата, но онъ носитъ плащъ и сапоги, которые говорятъ о крови людей, мужчинъ и женщинъ, о ихъ позорѣ, страданіяхъ, невѣжествѣ и отчаяніи. При этомъ онъ самодовольно улыбается, глядя на незначительный счетъ портного. Лицемѣръ, отгоняющій комаровъ и проглатывающій верблюдовъ. Что такое плеть и висѣлица, плащъ Ріенца или мастерская въ Мейдонѣ въ сравненіи съ рабствомъ, голоданіемъ, истощеніемъ, заключеніемъ въ узкихъ и грязныхъ инквизиціонныхъ пещерахъ, претерпѣваемыми тысячами англійскихъ портныхъ". Въ такомъ тонѣ былъ редактированъ весь памфлетъ. Брошюра имѣла невѣроятный успѣхъ и разошлась въ нѣсколько дней въ нѣсколькихъ тысячахъ экземпляровъ.Этотъ успѣхъ имѣлъ громадное значеніе для дальнѣйшаго развитія кооперативнаго движенія.

Перу Кингслея принадлежитъ еще романъ „Исторія Альтона Локка, портного стихотворца", весьма популярный романъ изъ жизни рабочаго класса, въ которомъ описываются стремленія и исканія даровитаго рабочаго, одареннаго писательскимъ, даже поэтическимъ даромъ, при чемъ авторъ заставляетъ быть чартистомъ, проходить его черезъ различныя обстоятельства жизни и при этомъ даетъ поразительное описаніе нужды рабочаго класса и въ частности потогонной системы. Этотъ романъ тоже имѣлъ агитаціонное значеніе. Союзъ портныхъ, основанный къ концу 40 г., содѣйствовалъ появленію въ 50 г. союза швей. Для того чтобы содѣйствовать дальнѣйшему развитію ассоціацій, нужно было устроить особое общество, которое было основано въ ви -

дѣ такъ называемаго „Общества для содѣйствія развитію рабочихъ ассоціацій", при чемъ задачей этого общества, съ одной стороны, былъ сборъ пожертвованій, а съ другой - распространеніе всякихъ свѣдѣній, касающихся организаціи союзовъ, имѣющихъ въ виду преслѣдовать начала критической помощи и, наконецъ, проведеніе законопроектовъ черезъ парламентъ, касающихся этого общества. Когда сложилось общество, оно ставило себѣ цѣлью распространеніе христіанско-соціалистическихъ идей въ провинціи и слѣдствіемъ получилось сближеніе съ нѣкоторыми другими теченіями. Однимъ изъ примкнувшихъ былъ Ллойдъ Джонсъ, который написалъ наиболѣе полную біографію своего учителя Роберта Овена и сталъ пропагандистомъ экономической стороны христіанско-соціалистической доктрины. Президентъ союза портныхъ, Вальтеръ Куперъ, игралъ здѣсь также не малую роль. Этотъ Вальтеръ Куперъ былъ однимъ изъ дѣятелей чартистскаго движенія. Онъ очень долго противился ихъ идеямъ и въ концѣ концовъ сдѣлался дѣятельнымъ ихъ помощникомъ, имѣвшимъ большое значеніе для движенія. Христіанскіе соціалисты предпринимаютъ рядъ поѣздокъ, устраиваютъ агитаціонные митинги и въ 1850 г. обращаются къ изданію періодическаго журнала, подъ названіемъ „Христіанскій соціалистъ". Это изданіе просуществовало опять недолго, около 1 1/2-2 лѣтъ, но оно содѣйствовало популяризированію идей союза. Христіанскіе соціалисты поставили себѣ затѣмъ практическую задачу законодательнаго характера. Дѣло въ томъ, что развитіе ассоціацій, рабочихъ союзовъ и всякихъ обществъ и кооперацій встрѣчало протестъ въ дѣйствующемъ законодательствѣ. Въ Англіи не было закона, который защищалъ право союзовъ, какъ таковыхъ, иначе, какъ подводя ихъ подъ понятіе торговыхъ обществъ, а торговыя общества получали защиту лишь при количествѣ менѣе 25 человѣкъ, а при количествѣ болѣе 25 человѣкъ лишь отдѣльные члены несли отвѣтственность за свои поступки. Въ виду этого начинается агитація въ парламентѣ за проведеніе законопроектовъ, направленныхъ къ легализированію рабочихъ союзовъ. Это дало начало другому христіанскому обществу, которое образовалось по иниціативѣ Слэней, члена парламента, и въ которое входили люди, не раздѣлявшіе до конца ихъ идей, какъ, напримѣръ, Джонъ Стюартъ Милль. Нужно было два года продолжительной агитаціонной

борьбы съ общественнымъ мнѣніемъ, которое отвѣтило на этотъ законопроектъ страшнымъ возмущеніемъ, чтобы въ 1852 г. прошелъ законъ „The Industrial and Provident Societies Act 1852“, т.е. законъ промышленныхъ и сберегательныхъ обществъ. Этотъ законъ, легализировавшій общество, поставилъ все движеніе на новую почву. Правда, онъ измѣнялъ и ухудшалъ первоначальный проектъ, внесенный въ парламентъ, но тѣмъ не менѣе впервые въ европейской исторіи было легализировано существованіе рабочихъ обществъ и ассоціацій. Въ общемъ, развитіе рабочихъ союзовъ на основаніи этого закона было положено существованіе болѣе широкое и независимое отъ кружка христіанскихъ соціалистовъ. Въ сравнительно короткое время возникло новое преоизводительное и потребительное общество и въ Лондонѣ, и въ провинціи, гдѣ они появлялись частью самостоятельно, частью подъ покровительствомъ. Многія общества субсидировались кружкомъ христіанскихъ соціалистовъ, многимъ они помогали совѣтомъ и указаніями, вообще со стороны всего рабочаго класса они пользовались уваженіемъ и стояли во главѣ этого развивающагося движенія. Мы знаемъ, что производительныя общества мало-по-малу отмирали, а вмѣсто ихъ развивались потребительныя общества, и если производительныя общества развивались, то лишь на основѣ и въ связи съ потребительными обществами. Это имѣетъ свое экономическое основаніе, которое здѣсь излагать нѣтъ нужды, но во всякомъ случаѣ значеніе этихъ кружковъ, лицъ, ихъ энергіи, ихъ агитаціи въ исторіи англійскаго кооперативнаго движенія, въ особенности значеніе отдѣльныхъ лицъ, какъ Кингслея, Нeля, такъ велико, что оно не оспаривается ни однимъ историкомъ кооперативнаго движенія. Дальнѣйшая судьба этого кооперативнаго движенія также связана съ инициативой и дѣятельностью христіанскихъ соціалистовъ, съ ихъ заботой о поднятіи уровня образованія рабочаго класса. Добившись законодательной легализаціи рабочихъ союзовъ, они получили возможность посвятить свои средства и свою энергію этой цѣли, и этому способствовало богатство интеллектуальныхъ силъ въ ихъ средѣ.

11 января 1854 г. общество постановляетъ себѣ задачей устройство колледжа для рабочихъ, который былъ учрежденъ подъ названіемъ „Working Men's College“. Это былъ, такъ сказать,

самый первый народный университетъ въ XIX вѣкѣ, широко поставленное образовательное учрежденіе для рабочихъ, въ программу котораго была включена исторія и географія, политика, естествознаніе въ широкомъ смыслѣ,-со включеніемъ сюда химіи и физики, физіологіи и гигіены,-ариѳметика, геометрія, механика, бухгалтерія, англійскій языкъ и литература, французскій, нѣмецкій и латинскій языки, рисованіе, музыка, библейская исторія, христіанская нравственность и нѣкоторые другіе предметы, при чемъ учащимся предоставлялось право свободно выбирать програму по своему желанію. Осенью 1854 г. учебное заведеніе было открыто и здѣсь получали образованіе тысячи рабочихъ, при чемъ въ числѣ профессоровъ этого колледжа были опять таки лица, которыя не раздѣляли идей христіанскихъ соціалистовъ до конца, но сочувствовали ихъ дѣятельности. Лекціи читали нѣкоторые профессора Оксфордскаго университета. Въ числѣ этихъ лицъ можно назвать Джона Рескина, знаменитаго художественнаго критика, главу школы прерафаэлитовъ, Данте Росети, сына Дарвина, профессора Тиндаля, знаменитаго физика, и много другихъ не менѣе громкихъ именъ. Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что предпріятіе было поставлено прочно, ему обезпеченъ успѣхъ. Дальнѣйшую судьбу этого народнаго университета нѣтъ нужды прослѣживать. Достаточно указать, гдѣ зародилась первоначальная идея. Кингслей, Морисъ и другіе при своей жизни принимали выдающееся участіе во всемъ, что относится къ поднятію рабочаго класса. Между прочимъ Кингслей, Морисъ и Людловъ были горячими защитниками рабочей реформы 1864 г., имѣвшей въ виду интересы рабочаго класса. Профессоръ Брентано въ своей работѣ „Христіанско-соціальное движеніе въ Англіи" (которую можно рекомендовать для знакомства съ вопросомъ) въ такихъ словахъ оцѣниваетъ общее значеніе христіанско-соціалистическаго движенія: „Можно ли сказать, что христіанско-соціальное движеніе не имѣло никакого успѣха, разъ остались недостигнутыми его главные идеалы, тотъ, кто знакомъ съ исторіей Англіи за послѣднія 40 лѣтъ, скажетъ, что результатъ этого движенія огромный. Отношеніе къ рабочимъ высшихъ классовъ кореннымъ образомъ измѣнилось. Исчезло жалкое благородство, которое проявлялось въ игнорированіи, насмѣшкѣ и униженіи рабочаго класса. Тотъ, кому нужны доказа-

тельства этого, пусть прочтетъ замѣтки студентовъ въ Alton Locke Кингслея и сообщенія о взаимныхъ отношеніяхъ другъ къ другу рабочихъ и студентовъ на союзномъ конгрессѣ въ Оксфордѣ въ 1882 г. Подростающее поколѣніе по отношенію ко всякимъ стремленіямъ рабочихъ, къ какой области они не относились, усвоило себѣ то ученіе христіанскихъ соціалистовъ, по которому оно должно взять на себя заботу руководить рабочимъ классомъ. Оно дѣйствовало въ данномъ случаѣ не въ роли своекорыстныхъ агитаторовъ, а въ качествѣ предупредительныхъ и горячихъ друзей. После вмѣшательства христіанскихъ соціалистовъ въ стачку въ 1852 г. почти при каждомъ значительномъ движеніи рабочихъ выступали въ защиту справедливыхъ требованій рабочихъ люди, которые дѣйствовали не только вполнѣ безкорыстно, но даже пренебрегая связанными съ этимъ непріятностями. Въ своихъ стремленіяхъ къ основанію третейскихъ судовъ и общихъ совѣщаній въ дѣлѣ устройства союзовъ и достиженіи необходимыхъ политическихъ правъ рабочіе всегда находили для себя многихъ и преданныхъ сторонниковъ изъ числа лицъ, принадлежащихъ къ высшимъ классамъ. Нужно ли еще подчеркивать заботливое отношеніе высшихъ классовъ къ поднятію умственнаго и нравственнаго уровня рабочихъ послѣ того, что сказано мною о вниманіи и участіи, съ которыми было встрѣчено открытіе въ Лондонѣ учебнаго заведенія для рабочихъ?" Въ этихъ словахъ безпристрастнаго ученаго содержится достаточная оцѣнка значенія христіанскихъ соціалистовъ въ исторіи Англіи. Движеніе это не умерло и до настоящаго времени - на-ряду съ другими теченіями соціализма, въ Англіи имѣется и теченіе христіанскаго соціализма. Это теченіе имѣетъ своими духовными отцами - Мориса, Людлова, Кингслея и Неля. На памятникѣ Кингслея начертаны по англійски слова „God is Love" (Богъ есть любовь) и по латыни „Amamus, amavimus, amabimus"(любимъ, любили, будемъ любить)

ДЖОНЪ РЕСКИНЪ. ОБЩАЯ ИСТОРІЯ ЕГО ДУХОВНАГО РАЗВИТІЯ.

Теперь обращаюсь къ новѣйшему англійскому писателю, который вмѣстѣ съ Карлейлемъ является однимъ изъ замѣчательныхъ -

ших англичанъ XIX вѣка и однимъ изъ вліятельнѣйшихъ духовныхъ воспитателей англійскаго народа - къ Джону Рескину. Рескинъ, подобно Карлейлю, принадлежитъ къ писателямъ, которыхъ трудно опредѣлить по спеціальности. Во всякомъ случаѣ, онъ не является профессіональнымъ экономистомъ, хотя и можетъ считаться экономическимъ мыслителемъ.

Рескинъ родился въ 1819 г., а умеръ въ 1900 г., въ самомъ началѣ нашего вѣка. Одна изъ крупнѣйшихъ лондонскихъ газетъ, сообщая въ январѣ 1900 г. о его смерти, выразилась такъ „онъ былъ изъ рода Исаіи, мы въ немъ лишились послѣдняго изъ пророковъ". И въ то время, какъ вся англійская пресса воздавала честь покойному, какъ истинному пророку, общественное мнѣніе, повидимому, единодушно подтверждало этотъ приговоръ печати. Почти тѣ же слова, въ которыхъ англичане оцѣнивали значеніе и характеръ Карлейля, произнесены были для оцѣнки общей физіономіи Рескина. Рескинъ въ противоположность Карлейлю родился въ богатой семьѣ „честнаго купца",-какъ выражаются его біографы,-происходившаго родомъ изъ Шотландіи, но потомъ переселившагося на югъ Англіи, - такъ что Рескинъ родился въ Лондонѣ. Однако его біографія имѣетъ сходство съ біографіей Карлейля въ томъ отношеніи, что рѣшающую роль въ его воспитаніи сыграла его мать, а черезъ мать тотъ же самый духъ пуританизма, индепендентства и библіократіи, который вошелъ въ извѣстную часть англійскаго общества въ эпоху англійской революціи и англійской реформаціи. То пламя, которое зажглось въ войскахъ Кромвеля, было перенесено черезъ Карлейля и его мать, черезъ Рескина и его мать въ наши дни. О томъ, какъ велико было значеніе пуританскаго элемента и въ частности вліяніе Библіи и библеизма въ воспитаніи Рескина, разсказываетъ онъ самъ въ своихъ воспоминаніяхъ въ Praeterita. Я приведу этотъ разсказъ, какъ характерный для духа англійскаго общества и англійскаго воспитанія, а вмѣстѣ очень характерный для самого Рескина, потому что въ немъ уже сказывается соціальный мыслитель. Онъ разсказываетъ: „Лишь только я овладѣлъ искусствомъ бѣгло читать, какъ моя мать начала со мною чтеніе Библіи, которое никогда не прерывалось до самаго поступленія моего въ Оксфордскій университетъ. Мы читали стихи поочереди, и она сначала наблюдала надъ интонаціей моего го-

лоса и поправляла неправильности, пока не добивалась съ моей стороны правильнаго и твердаго пониманія тѣхъ стиховъ, которые я былъ въ состояніи постичь... Такимъ образомъ она начинала съ перваго стиха книги Бытія и непрерывно продолжала всю Библію до послѣдняго стиха Апокалипсиса..: чтобы на слѣдующій разъ снова начать съ книги Бытія. Если названіе было трудно, то оно служило лучшимъ упражненіемъ для произношенія; если глава была скучна, то она являлась урокомъ терпѣнія; если же она была для меня непонятна, то отъ этого выигрывало мое обученіе вѣрѣ". Этотъ довольно механическій способъ чтенія, тѣмъ не менѣе, сослужилъ свою службу. „Хотя, - говоритъ Рескинъ, - я и пріобрѣлъ позднѣе довольно значительныя свѣдѣнія по части математики, метеорологіи и по другимъ наукамъ имѣлъ много учителей, но смѣло признаю, что усвоеніе этихъ главъ, - а этимъ я обязанъ матери, - было самой драгоцѣнной и въ итогѣ единственно существенной частью всего моего образованія". Вѣрность его Библіи удивительна. Когда онъ переживалъ тяжелый религіозный кризисъ на 39 г. жизни (эти религіозныя сомнѣнія продолжались почти 10 лѣтъ до 50 лѣтъ), то на основаніи его сочиненій почти нельзя его уловить, потому что то же обильное цитированіе Библіи на каждомъ шагу остается во всѣхъ сочиненіяхъ, и одна изъ лучшихъ монографій, посвященныхъ Рескину, принадлежащая перу Вржигеса,*) такъ и озаглавлена: „Рескинъ и Библія" и изслѣдуетъ сочиненія Рескина и его отношеніе къ Библіи и библеизму. Рядомъ съ Библіей, по англійскому обычаю, Рескинъ съ 7 лѣтъ началъ обучаться латинскому языку, а 12-ти - языку греческому, такъ что шутя, для себя, онъ зналъ многое изъ классиковъ наизусть и вообще получилъ то классическое образованіе, которое для англичанъ вообще является очень характернымъ. Именно, это соединеніе, съ одной стороны, библеизма, а съ другой - классицизма, мы наблюдаемъ у англичанъ тамъ, гдѣ не ожидаемъ встрѣтить, напр. Гладстонъ, одинъ изъ величайшихъ людей Англіи, былъ изслѣдователемъ о Гомерѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ знатокомъ библейскихъ книгъ. Это типичная черта англійскаго воспитанія, черта высокой культуры, отличаетъ и Рескина. Съ 12 лѣтъ на него ока-

---

*) *Имѣется въ русскомъ переводѣ.*

зываетъ вліяніе англійская литература и англійское искусство, наряду съ классической литературой, но особенно большое значеніе въ это время имѣетъ его любовь къ природѣ. Извѣстно, что у Рескина эстетическая оцѣнка, чувство прекраснаго во всѣхъ его сужденіяхъ играетъ центральную роль. Извѣстно даже, что полъ жизни Рескинъ посвятилъ отдѣльнымъ вопросамъ эстетики, и его съ одинаковымъ правомъ теорія и исторія искусства причисляютъ къ числу своихъ представителей, какъ и исторія соціальной мысли. Это чувство прекраснаго, по его собственнымъ словамъ, воспитывалось у него чувствомъ природы и религіозно-проникновеннымъ отношеніемъ къ ней. Здѣсь опять таки библеизмъ и эстетизмъ соединяются въ одно неразрывное цѣлое, и когда онъ описываетъ красоту природы, онъ нечувствительно переходитъ къ настроеніямъ библейскаго характера. Чтобы ощутить эти настроенія Рескина, приведу самый маленькій отрывокъ. Между прочимъ одна изъ излюбленныхъ мыслей его состоитъ въ томъ, что красота природы сильнѣе всего открывается не въ Альпахъ, не на Кавказѣ, даже не на мѣстахъ, подавляющихъ величіемъ природы, а въ ея обыденной простой красотѣ, и тотъ, кто не умѣетъ цѣнить простого цвѣтка, тотъ ничего не понимаетъ въ красотѣ природы. „Сорвите простую былинку, - говоритъ Рескинъ, - вглядитесь съ минуту попристальнѣе въ этотъ узкій саблевидный зеленый стебелекъ, выточенный на подобіе желобка. Онъ не особенно крѣпокъ, довольно малъ, нѣсколько тонкихъ длинныхъ линій сливаются въ немъ въ одной точкѣ, далеко несовершенный, довольно неясный и незаконченный, отнюдь не представляющій образца тѣхъ художественныхъ произведеній, о которыхъ природа сильно заботится, и создана, повидимому, эта былинка только для того, чтобы ея блѣдный пустой стебелекъ, слабый и мягкій, переходящій незамѣтно въ печальныя коричневыя прожилки корней, былъ сегодня затоптанъ ногами, а завтра брошенъ въ печь. Однако, - продолжаетъ онъ, - подумайте хорошенько и разсудите, какой изъ всѣхъ пышныхъ цвѣтовъ, благоухающихъ въ лѣтнемъ воздухѣ, какое изъ всѣхъ могучихъ и красивыхъ деревьевъ, чарующихъ зрѣніе и услаждающихъ вкусъ, - будь то величественная пальма или сосна, высокая ясень или крѣпкій дубъ, душистое лимонное дерево или обремененная плодами виноградная лоза - какое изъ нихъ, повторяю, такъ силь-

но любимо людьми и такъ высоко чтимо Богомъ, какъ эта нѣж-ная, слабая зеленая травка. Любовь къ природѣ, путешествіе по Англіи, по ея холмамъ и озерамъ, а впослѣдствіи путеше-ствіе по Альпамъ, по континенту, сыграли огромную роль въ воспитаніи Рескина. Къ этому присоединился и общій эстети-ческій характеръ его воспитанія. Рано умершій отецъ его старался знакомить его съ произведеніями искусства, и Рескинъ жилъ въ тепличной атмосферѣ, не зная бѣдности, не зная жизненной тягости, въ атмосферѣ культурно-эстетическаго купечества. Такимъ образомъ прошло дѣтство и наступила пора по-ступленія въ университетъ, въ Оксфордъ, гдѣ, согласно тра-диціямъ высокаго общества, къ которому старался примкнуть его отецъ, желавшій примкнуть къ аристократіи, поступилъ на богословскій факультетъ. Университетскіе годы ничего особеннаго не принесли Рескину. Политика и въ это время и вообще позднѣе не интересовала его. Онъ называлъ себя самъ „старый тори" и инстинктивно не одобрялъ демократическихъ учрежде-ній. Его отношеніе къ демократіи, какъ къ „баллотировочнымъ ящикамъ", было сходно съ отношеніемъ Карлейля. Преобладаніе эстетическаго интереса является его отличительной чертой въ это время. Первый его трактатъ посвященъ вопросамъ эстетики и озаглавленъ „Поэзія архитектуры". Вліяніе Тернера и Кар-лейля въ началѣ 20-хъ годовъ его жизни является для него рѣшающимъ и глубокимъ. Особенно ученіе Карлейля о герояхъ и героическомъ произвело на него сильное впечатлѣніе. 23-хъ лѣтъ Рескинъ выпускаетъ книгу, которая посвящена вопросамъ искусства и вообще эстетики, подъ названіемъ: „Современные живописцы". Въ этой книгѣ критеріемъ искусства является вѣрность дѣйствительности, правдѣ, природѣ. Вѣрность природѣ въ красотѣ, по его мнѣнію, является самымъ важнымъ услові-емъ для эстетическаго воспріятія. Конечно, искусство не имѣетъ своей задачей натуралистическое воспроизведеніе дѣйстви-тельности, напротивъ, оно воспроизводитъ дѣйствительность совершенную, идеи предметовъ. Рескинъ настаиваетъ, что „у каждой травки, у каждаго цвѣтка и дерева есть своя идеаль-ная форма, та форма, къ которой стремится приблизиться всякій отдѣльный представитель вида, свободный отъ случайныхъ вліяній или болѣзней". Въ другомъ мѣстѣ онъ пишетъ: „Каждая

травинка или цвѣтокъ въ полѣ имѣетъ свою особую, характер - ную и совершенную красоту, у всякаго изъ нихъ есть своя сфера распространенія, свое выраженіе и своя функція. Высшее искусство это то, которое умѣетъ схватывать эти специфическія черты, которое развиваетъ и освѣщаетъ ихъ, находитъ имъ надлежащее мѣсто въ пейзажѣ и тѣмъ усиливаетъ впечатлѣніе, которое должна произвести картина". Указывая искусству задачу воспроизведенія дѣйствительности въ ея идеалѣ, Рескинъ вмѣстѣ съ тѣмъ ставитъ ей и другую задачу, именно задачу возбужденія нравственнаго чувства, облагороженія. Настоящая красота, по его мнѣнію, воспитываетъ нравственное чувство, и настоящій художникъ отличается возвышенностью цѣли, къ которой направлена его дѣятельность. Поэтому „истинная художествен - ная критика, по его мнѣнію, никогда не можетъ состоять въ простомъ приложеніи правилъ; она можетъ быть справедлива только въ томъ случаѣ, если основана на живой симпатіи къ безчисленнымъ инстинктамъ и мѣняющимися стремленіямъ человѣческой природы, если она облагорожена и охраняема неизмѣнной любовью ко всякому созданію Творца, предназначенному Имъ быть прекраснымъ и признанному Имъ добрымъ". Слѣдовательно, эстетика у Рескина прокладаетъ прямой путь къ человѣческой жизни, идеаламъ, надеждамъ и соціальнымъ упованіямъ. И путь этотъ, мы увидимъ, естественно и прямо приводитъ черезъ эстетику къ соціальнымъ вопросамъ. „Отличительный характеръ этихъ моихъ книгъ, какъ очерковъ по вопросамъ искусства, - говоритъ Рескинъ, - заключается въ томъ, что въ нихъ все въ концѣ концовъ сводится къ человѣческимъ страстямъ или надеждамъ. Каждый принципъ въ живописи, установленный мною, прослѣживается до какого нибудь факта матеріальной или духовной жизни. Въ моихъ сочиненіяхъ объ архитектурѣ я отдаю въ концѣ концовъ предпочтеніе одной школѣ передъ другой на основаніи ихъ сравнительнаго вліянія на жизнь рабочаго, - вопроса, о которомъ забывали всѣ другіе авторы, касавшіеся этого предмета, или котораго они не удостоивали своимъ вниманіемъ". Слѣдующимъ сочиненіемъ Рескина по эстетикѣ было: „Венеціанскіе камни". Какъ показываетъ названіе, сочиненіе посвящено венеціанскимъ памятникамъ архитектуры, при чемъ оно стремится выяснить связи между характеромъ этого искусства, національнымъ

характеромъ венеціанцевъ и нравственнымъ состояніемъ эпохи, именно ея невѣріемъ. Такимъ образомъ, эстетическая проблема, проблема исторіи и искусства, ставится здѣсь, какъ нравственная, этическая проблема. Этой постановкой онъ дѣлаетъ слѣдующій шагъ въ своемъ приближеніи къ соціальнымъ и матеріальнымъ вопросамъ жизни. Связь эту онъ самъ понималъ и сознавалъ, и въ одномъ изъ своихъ сочиненій самъ охарактеризовалъ; онъ слѣдующимъ образомъ говоритъ о послѣдовательности своихъ произведеній: „Въ 20 лѣтъ, - говоритъ самъ о себѣ Рескинъ въ 1875 г., - я писалъ „Современные живописцы", въ 30 - „Камни Венеціи", въ 40 - „Послѣднему, что и первому", въ 50 - „Вступительныя Оксфордскія лекціи", и если я когда нибудь кончу „Fors Clavigera", то ею опредѣлится мое духовное состояніе въ 60 лѣтъ. Въ „Современныхъ живописцахъ" я указалъ на общую связь безпридѣльной природы съ сердцемъ человѣка, указалъ, что скала, волна и былинка являются необходимыми элементами его духовной жизни. Теперь же, заклиная васъ украшать землю и охранять всю ея красоту, я только восполняю то, чему училъ прежде и что является логическимъ слѣдствіемъ моихъ логическихъ работъ. Въ „Камняхъ Венеціи" я сообщилъ законы строительнаго искусства и поучалъ тому, какъ красота каждаго творенія, каждаго зданія, воздвигнутаго людьми, зависитъ отъ счастья жизни рабочихъ. Въ „Послѣднему, что и первому" разъяснены законы этой жизни и зависимости счастья этой жизни отъ Солнца правды. „Вступительныя Оксфордскія лекціи" учатъ васъ тому, что жизнь нужно прожить достойнымъ образомъ, и что дивные законы красоты и труда должны быть признаны, какъ высшими, такъ и низшими классами англійскаго общества; а въ „Fors Clavigera" я, наконецъ, устанавливаю взаимныя отношенія этихъ двухъ классовъ и громко провозглашаю, что міръ и счастье, какъ для тѣхъ, кто наверху, такъ и для тѣхъ, кто внизу, какъ для богатыхъ, такъ и для бѣдныхъ, возможны только при охраненіи своего человѣческаго достоинства подъ единственнымъ владычествомъ Бога, „соблюдающаго всѣхъ здѣсь падающихъ людей и ангеловъ, въ вѣчныхъ узахъ, подъ мракомъ, до суда великаго дня и дарующимъ служащимъ Ему полную свободу, наслѣдіе всего, что любящій Творецъ можетъ даровать своимъ созданіямъ и вѣчный Отецъ своимъ дѣтямъ".

Такимъ образомъ, связь эстетики съ соціальнымъ вопросомъ устанавливается здѣсь самимъ авторомъ съ полной ясностью.

Я остановился въ прошлый разъ на томъ моментѣ духовнаго развитія Рескина, когда совершается его переходъ отъ интересовъ преимущественно эстетическихъ къ интересамъ главнымъ образомъ соціальнымъ.

Раннее проявленіе интересовъ къ соціальнымъ вопросамъ выразилось въ его нападкахъ на утилитаризмъ и механическое пониманіе прогресса, въ которомъ онъ представляетъ большое сродство съ Карлейлемъ. Вліяніе Карлейля на Рескина не подлежитъ сомнѣнію, и оно имѣетъ не только литературное происхожденіе, но основывается на личномъ ихъ знакомствѣ, состоявшемся въ 1851 г.

Съ 1855 г., т.е. приблизительно съ 36 л. жизни Рескина, начинается его знакомство съ политической экономіей. Самъ онъ съ весьма большимъ пренебреженіемъ говоритъ о политической экономіи, какъ наукѣ, и въ предисловіи къ лекціямъ по политической экономіи и искусству замѣчаетъ про себя, что онъ не читалъ политико-экономическихъ сочиненій, кромѣ Адама Смита, а то, что пытался читать послѣ, производило на него впечатлѣніе, можетъ быть, и нужныхъ спеціальныхъ работъ, но настолько бѣдныхъ и грубыхъ, что онъ относился къ нимъ пренебрежительно. Съ того же 1855 г., подъ вліяніемъ Мориса, уже извѣстнаго намъ главы христіанскихъ соціалистовъ, Рескинъ начинаетъ заниматься съ рабочими рисованіемъ и вообще ихъ эстетическимъ образованіемъ. Въ 1857 г. онъ издаетъ сочиненіе, которое носитъ названіе: „Радость на-вѣки и ея рыночная цѣна или политическая экономія искусства". Здѣсь онъ изслѣдовалъ вопросъ о сохраненіи артистическихъ способностей націи.

1859-1860 годами собственно дѣлится дѣятельность Рескина на два періода, на художественный и общественный, и къ этимъ же годамъ относится и мучительный 10-лѣтній религіозный кризисъ. Въ 1859 г. вышла одна изъ важныхъ его книгъ по соціальному вопросу подъ заглавіемъ: „Послѣднему, что и первому - „Unto this Last"*) что касается общаго характера его дѣятельности въ этотъ періодъ, то можно согласиться съ Джо -

---

*) *Это заглавіе взято изъ евангельской притчи о разсчетѣ съ*

номъ Гобсономъ, извѣстнымъ экономистомъ, написавшимъ весьма обстоятельную монографію о Рескинѣ подъ заглавіемъ: „Рескинъ, какъ соціальный реформаторъ". Гобсонъ говоритъ, что „Рескинъ посвятилъ на служеніе своей соціальной идеѣ всю остальную свою трудолюбивую жизнь. Въ исторіи литературы не найти болѣе героическаго примѣра человѣка, одиноко борящагося съ равнодушіемъ публики и нескрываемымъ презрѣніемъ большинства образованныхъ классовъ. Кабинетные экономисты, доктринально разсуждавшіе о принципахъ политической экономіи, не имѣя ни малѣйшихъ практическихъ свѣдѣній въ области производства и потребленія, открыто называли его невѣжественнымъ фанатикомъ. Друзья - литераторы и художники оплакивали его, какъ человѣка, выступившаго въ безумный и безполезный крестовый походъ. Большинство читателей, прощавшихъ ему его дерзкія мысли ради прекраснаго языка, которымъ онѣ были высказаны, считали его утопистомъ. Съ этимъ враждебнымъ потокомъ, съ этой непроницаемой преградой равнодушія или непониманія, Рескинъ мужественно боролся въ теченіе 30-ти лѣтъ, пробуя всякое оружіе изъ литературнаго арсенала, чтобы найти доступъ къ сердцу и разуму своего народа. Бросая взглядъ на списокъ изданныхъ имъ сочиненій, мы находимъ все то же удивительное разнообразіе сюжетовъ, съ какимъ встрѣчаемся въ раннюю эпоху его литературной дѣятельности; но каковы бы ни были ихъ заглавія и ихъ непосредственная тема - исторія живописи, теорія образованія скалъ, техника рисованія, романы въ прозѣ и стихахъ, воспитаніе, религія, война; какова бы ни была аудиторія - оксфордскіе студенты, архитектурная школа, дѣловые люди, воспитанницы гимназіи, рабочіе, ученики военныхъ школъ, общественно-критическое направленіе всегда преобладало въ нихъ надъ формальнымъ сюжетомъ, всегда одушевляло и часто поглощало его".

Изъ сочиненій Рескина, носящихъ соціальный характеръ, кромѣ названнаго „Послѣднему, что и первому" заслуживаютъ упоминанія слѣдующія: „Munera Pulveris" (Дары праха), гдѣ онъ ставитъ индивиду извѣстныя условія нравственнаго развитія, какъ необходимыя для осуществленія общественныхъ реформъ. Затѣмъ „Сезамъ и лиліи", гдѣ тѣ же условія указываются для

рабочими.

представителей просвѣщенныхъ классовъ. Затѣмъ въ 1866 г. - „Вѣнокъ изъ вѣтвей дикой оливы", гдѣ ставитъ вопросъ, что такое трудъ, „Время и теченіе" - это изложеніе простымъ языкомъ для рабочихъ-пробочниковъ воззрѣній Рескина и нѣкоторые практическіе выводы изъ нихъ. Наконецъ, самое важное сочиненіе по рабочему вопросу „Fors Clavigera", что значитъ: „Судьба, заколачивающая гвозди". Это мудреное названіе требуетъ нѣкотораго объясненія. Подъ общимъ заглавіемъ „Fors Clavigera" заключается рядъ писемъ, выпускаемыхъ Рескинымъ въ теченіе ряда лѣтъ по разнымъ теоретическимъ и практическимъ вопросамъ. Темы „Fors Clavigera" чрезвычайно пестры. Онѣ касаются ряда вопросовъ теоретическихъ и практическихъ, соціальныхъ и эстетическихъ и т.д. Названіе же имѣетъ такой смыслъ: слово Fors значитъ въ переводѣ на англійскій языкъ понятіе судьбы, т.е. внѣшняго рока, опредѣляющаго положеніе человѣка, затѣмъ понятіе могущества личности, которая борется съ этимъ рокомъ, и, наконецъ, понятіе - удѣла, окончательнаго результата, который получается вслѣдствіе борьбы рока и личности. Когда опредѣляется, такимъ образомъ, судьба личности, то судьба какъ бы вбиваетъ гвоздь, окончательно опредѣляя его положеніе. Тотъ же Гобсонъ замѣчаетъ, „что Fors Clavigera" занимаетъ исключительное положеніе не только среди сочиненій Рескина, но и во всей новѣйшей литературѣ. Изобилующее блестящей и мелкой сатирой, трогательнымъ и проникающимъ въ душу пафосомъ, остроумными и филологическими и иными изслѣдованіями, глубокимъ анализомъ причинъ и слѣдствій жизненныхъ явленій - это сочиненіе является въ своемъ цѣломъ самой полной, свободной и сильной критикой англійской жизни XIX столѣтія. Какъ и всѣ великія произведенія, эту книгу слѣдуетъ разсматривать, какъ нѣчто цѣлое, такъ какъ несмотря на неправильность формъ и на небольшіе перерывы во времени, раздѣляющіе ея отдѣльныя части, она объединяется цѣльностью той личности, наиболѣе вѣрнымъ выраженіемъ которой она является." На русскій языкъ переведена только часть „Fors Clavigera", которая составляетъ довольно толстый томъ въ изданіи „Посредника".

Прежде чѣмъ переходить къ общей характеристикѣ воззрѣній Рескина, скажу нѣсколько словъ о его стилѣ. Уже приве -

денныя мною названія его сочиненій достаточно показываютъ, насколько необычны пріемы его литературнаго изложенія. Въ этомъ отношеніи его можно сравнить съ Карлейлемъ. Какъ къ языку Карлейля нужно привыкать, нужно съ нимъ примириться, на него соглашаться, такъ и къ изложенію Рескина, его разбросанности, къ его литературной манерѣ перескакиванія отъ одного сюжета къ другому, къ его произвольному сочетанію разныхъ темъ и сюжетовъ тоже нужно привыкнуть и примириться. Я не могу сказать про себя лично, чтобы былъ большимъ поклонникомъ манеры изложенія, какъ Карлейля, такъ и Рескина, поэтому не могу съ воодушевленіемъ и другимъ внушать это поклоненіе, но во всякомъ случаѣ оригинальность литературной манеры Рескина не подлежитъ сомнѣнію, хотя это же своеобразіе составляетъ не малое препятствіе при знакомствѣ съ Рескинымъ, по крайней мѣрѣ, въ переводѣ.

КРИТИКА ОБЩЕСТВЕННАГО СТРОЯ У РЕСКИНА. ЕЯ ОСНОВАНІЯ И ПРІЕМЫ.

Что касается общихъ основаній критики общественнаго устройства у Рескина, то, какъ я уже указывалъ въ прошлый разъ, это Библія, Ветхій и Новый Завѣтъ. Самыя основныя предпосылки его выводятся изъ тѣхъ или иныхъ библейскихъ ученій или текстовъ. Я приведу одно изъ мѣстъ, гдѣ наиболѣе рѣзко выражены принципіальныя основы и задачи этой критики и гдѣ вмѣстѣ съ тѣмъ ярко выражаются идеи и стремленія Рескина. „Гдѣ, - спрашиваетъ Рескинъ, - формула нашихъ обязанностей въ дѣлѣ милосердія? Раскройте Евангеліе отъ Матеея и прочтите слова Христа: „Алкалъ Я и вы дали Мнѣ ѣсть; былъ нагъ и вы одѣли Меня; былъ странникомъ и вы приняли Меня". Накормить бѣднаго, - пишетъ Рескинъ, - не голоднаго, не заслуживающаго, работящаго, добраго и благорасположеннаго, а просто голоднаго! Справедливо, безусловно справедливо, что человѣкъ, не желающій работать, не долженъ ѣсть. Помните это каждый разъ, когда садитесь за столъ. Да, господа и госпожи, прежде чѣмъ испросить Божіе благословеніе, задайте себѣ каждый разъ вопросъ: сколько вы сегодня проработали, чтобы заслужить свой

обѣдъ? „Одѣть нагого?.. - 6000 лѣтъ люди ткутъ, и что изъ этого вышло? Каждая голая стѣна должна быть покрыта пурпуровой тканью и каждая слабая грудь защищена отъ холода разноцвѣтными одѣяніями. И что же мы сдѣлали вмѣсто того?.. Красота нашихъ прелестныхъ дѣтей развѣ не предоставлена въ жертву позору бѣдствій и нищеты, въ то время, какъ природа, лучше понимающая свою задачу, прикрываетъ выводокъ птицъ въ гнѣздѣ и волчатъ въ ихъ логовищѣ? А зимній снѣгъ развѣ не прикрываетъ неприкрытыхъ нами и не служитъ ли саваномъ для незарытыхъ нами? И каждый зимній вѣтеръ развѣ не возноситъ къ небу души жертвъ для свидѣтельства противъ васъ въ будущей жизни, согласно словамъ Христа: „Я былъ нагъ и вы не одѣли Меня!" Пріютить бѣднаго?.. - 6000 лѣтъ люди уже строятъ и что мы изъ этого сдѣлали? У муравьевъ и бабочекъ есть ячейки для ихъ дѣтенышей, а наши маленькія дѣти покоятся на гнилой соломѣ, въ домахъ, служащихъ имъ гробами; и каждую ночь съ угловъ нашихъ улицъ раздаются вопли безпріютныхъ: „былъ странникомъ и вы не пріютили Меня". Но, - продолжаетъ Рескинъ, - накормивъ народъ, одѣвъ его и давъ ему пріютъ, мы не исполнимъ еще нашего долга по отношенію къ нему: намъ нужно еще возвысить его до пониманія имъ искусствъ, наукъ и всѣхъ сферъ духовной дѣятельности такъ, чтобы онъ находилъ въ немъ наслажденіе. „Въ темницѣ былъ и вы посѣтили Меня", - говоритъ Христосъ. Нищета и невѣжество, пороки, - вотъ темница для души, и кто изъ насъ думаетъ освободить изъ нихъ душу? Сострадательные люди ставятъ въ главную вину богатымъ то, что они отказываютъ бѣднымъ въ хлѣбѣ, и вопли работниковъ, у которыхъ удержана плата, доходятъ до слуха Господа Саваоѳа. Увы не лишеніе пищи самое жестокое и не вопли о ней самые сильные - жизнь дороже пищи, богатые лишаютъ бѣдныхъ не только пищи, но и добродѣтели, мудрости и спасенія. Вы - овцы безъ пастыря и не пастбища недоступны вамъ, а присутствіе его. Пища! Можетъ быть, еще спорны ваши права на нее и вамъ слѣдуетъ добиваться другихъ правъ. Требуйте крохъ со стола, если хотите, но требуйте ихъ какъ дѣти, а не какъ псы. Требуйте своего права быть накормленными, много еще громче требуйте права быть святыми, совершенными и безупречно чистыми. Странныя слова въ примѣненіи къ рабочимъ! Что? Святыми?..

Эти люди въ грубой одеждѣ, съ грубыми рѣчами на устахъ, осужденные на множество позорныхъ и невыразимо грязныхъ работъ? Совершенными?.. Эти существа съ потухшимъ взоромъ, искривленными членами и медленно работающимъ умомъ? Чистыми?.. Эти люди, полные чувственности и низкихъ страстей, съ гноящимся тѣломъ и грубой душой? Все это, можетъ быть, вѣрно, но при всемъ этомъ они самыя святыя, совершенныя и чистыя существа на землѣ въ данное время. Очень можетъ быть, они и таковы, какими вы ихъ описываете, но и въ этомъ случаѣ они чище насъ, оставляющихъ ихъ въ такомъ положеніи."

Приведенный отрывокъ вводитъ въ критику Рескина соціальнаго строя и даетъ понять, въ чемъ ея основы и каковъ ея характеръ. Основы ея, съ одной стороны, религіозныя, а съ другой стороны, эстетическія. Рескинъ не отказался отъ своей любви къ красотѣ и не пересталъ считать красоту началомъ самодовлѣющимъ. Но онъ увидѣлъ, что это просвѣтленіе міра красотой встрѣчаетъ препятствіе въ соціальной дисгармоніи и потому, естественно, художникъ, стремящійся къ красотѣ, сталъ передъ соціальнымъ вопросомъ. „Намъ нужно любить не фрески, - говоритъ Рескинъ, - а Бога и Его твари. Нужны смиреніе, милосердіе, нужна самоотверженность, нужно воздержаніе... Пусть нація будетъ здорова, счастлива, чиста въ своихъ радостяхъ, мужественна въ своихъ дѣлахъ и величественна въ своихъ влеченіяхъ, привязанностяхъ и тогда искусство въ ней и кругомъ ея забьетъ такъ же свободно, какъ пѣна стремительнаго потока. Людямъ нужны добродѣтели прежде всякихъ знаній и искусствъ, странѣ нужна соціальная организація, основанная на справедливости и честности прежде любой школы искусствъ, прежде, чѣмъ воспѣвать людямъ красоту, нужно прислушаться къ страшному призыву человѣческихъ бѣдствій о помощи", голосъ, который кажется Рескину „ревомъ кровавой рѣки". Слова книги Бытія получаютъ тогда болѣе широкое и прекрасное значеніе. Садомъ Божіимъ являются не привилегированныя картины горъ, деревьевъ и цвѣтовъ, а юдоль бѣдствій, гдѣ произрастаютъ нѣжные, живые цвѣты съ порванными листьями и поломанными стеблями, „которые скрываются тамъ - во мракѣ сырыхъ улицъ."

Такъ что, обратившись къ соціальному вопросу, Рескинъ не пересталъ быть эстетикомъ и художественнымъ критикомъ, но онъ

расширилъ свое пониманіе прогресса и его задачъ и въ этомъ расширенномъ видѣ онъ вмѣстилъ въ себя и политическую экономію и соціальный вопросъ. Обратившись къ политической экономіи, Рескинъ натолкнулся прежде всего на условность ея критеріевъ и ея матеріалистическихъ предпосылокъ и прежде всего на то понятіе объ „экономическомъ человѣкѣ", которое выработала классическая школа политической экономіи, опираясь, съ одной стороны, на Бентама и философію просвѣтительства, а съ другой стороны, на манчестерство. Вы знаете, въ чемъ состоитъ предпосылка экономическаго человѣка: она состоитъ въ томъ, что человѣкъ въ экономической жизни руководится только экономическимъ разсчетомъ, только себялюбіемъ и своекорыстіемъ. Исходя изъ этой предпосылки, классическая политическая экономія и вообще политическая экономія строитъ свои теоріи. Рескинъ въ своихъ лекціяхъ „Послѣднему, что и первому" отказался ее принять по той причинѣ, что она не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, ибо люди въ такой же степени руководятся въ своей жизни, въ своихъ дѣйствіяхъ чувствомъ симпатіи, любви и привязанности, какъ и себялюбіемъ. Поэтому онъ заявляетъ: „Я отнюдь не отвергаю и не сомнѣваюсь въ правильности выводовъ этой науки, если принять ея посылки. Я просто не интересуюсь этими выводами, какъ не интересовался бы выводами науки о гимнастическихъ упражненіяхъ, если бы она исходила изъ предположенія, что люди лишены скелетовъ. При этомъ можно было бы доказать, что обучающихся крайне удобно скатывать въ шарики, сплющивать въ лепешку или вытягивать въ длинные канаты и что, разъ это будетъ продѣлано, можно ввести въ расчетъ и скелетъ, сдѣлать соотвѣтствующія измѣненія въ полученныхъ результатахъ. Всѣ эти разсужденія могутъ быть чрезвычайно логичны, выводы вполнѣ правильны, но только вся такая наука окажется ни къ чему неприложимой. Современная экономическая наука какъ разъ находится въ такомъ положеніи. Признавая что человѣкъ не лешенъ скелета, она исходитъ изъ обратнаго предположенія, что онъ состоитъ исключительно изъ костей и выводитъ соотвѣтствующую окостенѣвшую теорію прогресса изъ отрицанія въ человѣкѣ души. Показавъ, гдѣ предѣлъ того, что можетъ быть получено изъ костей и, построивъ рядъ геометрическихъ фигуръ изъ череповъ и плечевыхъ костей, она успѣшно до-

казываетъ неудобство появленія души".

Для правильнаго пониманія этого сужденія, а также и всѣхъ дальнѣйшихъ сужденій Рескина необходимо не забывать, что подъ политической экономіей Рескинъ все время имѣетъ въ виду или классическую политическую экономію или то, что называется манчестерской школой, т.е. то направленіе экономической мысли, которое было въ Англіи господствующимъ, даже почти исключительнымъ, которое считаетъ существующій экономическій строй естественнымъ, неизмѣннымъ, нормальнымъ, основаннымъ на разумномъ расчетѣ, на разумномъ эгоизмѣ и, такимъ образомъ, самодовлѣющимъ. Противъ такой самоувѣренности и самодовольства, которое было тѣмъ больше, что питалось убѣжденіемъ своей научности, своей научной обоснованности, Рескинъ и направляетъ свою разрушительную критику. Онъ подвергаетъ сомнѣнію и отрицанію самыя ея основныя положенія. Начавъ съ „Экономическаго человѣка", онъ переходитъ къ понятіямъ мѣновой цѣнности о благѣ и богатствѣ. Манчестерская политическая экономія, какъ мы знаемъ, въ своихъ понятіяхъ о богатствѣ руководится чисто внѣшними, условными признаками. Она въ этомъ отношеніи стоитъ почти на уровнѣ меркантилистической мысли, т.е. изслѣдуетъ богатство совершенно абстрактно, внѣ общественно-соціальнаго значенія этого богатства. Напротивъ, Рескинъ отказывается признать и допустить такую отвлеченность, отказывается признать самое понятіе богатства. „По количеству накопленныхъ богатствъ, - говоритъ онъ, - нельзя судить о томъ, является ли оно добромъ или зломъ для націи, обладающей ими. Дѣйствительное ихъ значеніе зависитъ отъ ихъ нравственнаго свойства, подобно тому, какъ значеніе математической величины зависитъ отъ ея алгебраическаго знака. Извѣстное накопленное промышленное богатство можетъ служить, съ одной стороны, указателемъ существованія честной промышленности, прогрессивной энергіи и производительной изобрѣтательности, а съ другой - гибельной роскоши, безжалостной тираніи и разорящаго мошенничества." „Нѣкоторыя богатства тяжелы отъ пролитыхъ человѣческихъ слезъ, какъ плохо убранный урожай тяжелъ отъ несвоевременныхъ дождей, и иное золото блеститъ ярче, чѣмъ оно того заслуживаетъ". „Одна сумма денегъ является порожденіемъ дѣятельности творческой, другая же -

дѣятельностью, сгубившей въ 10 разъ больше, чѣмъ произвела. Благодаря имъ, множество рукъ оказались парализованными, какъ бы онѣмѣвшими отъ ядовитаго растенія, энергія массы мужественныхъ людей - надорванной, безчисленныя производительныя предпріятія - подавленными, громадное количество труда получило ложное направленіе и множество лживыхъ печатей благосостоянія наложено на безплодныя пустыни и раскаленныя плавильныя печи. Кажущееся благосостояніе въ дѣйствительности можетъ оказаться только позолоченнымъ указателемъ глубокаго разоренія, злодѣйской пригоршней денегъ, собранныхъ съ побережья, о которое обманнымъ образомъ разбитъ корабль, узломъ тряпокъ, содранныхъ мародерами съ погибшихъ честныхъ солдатъ, цѣною за землю горшечника, служащую могилой, какъ мѣстныхъ гражданъ, такъ и странниковъ." „Насколько я знаю, - продолжаетъ Рескинъ, - никогда еще въ исторіи не встрѣчалось примѣра чего либо болѣе постыднаго для человѣческаго ума, чѣмъ современный взглядъ, по которому коммерческое правило покупать на самомъ дешевомъ и продавать на самомъ дорогомъ рынкѣ есть или можетъ, при какихъ бы то ни было обстоятельствахъ, быть полезнымъ правиломъ народной экономіи. Покупать на самомъ дешевомъ рынкѣ? - да, но благодаря чему рынокъ этотъ сталъ дешевле? Уголь отъ вашихъ балокъ, можетъ быть, очень дешевъ послѣ пожара, и кирпичи дешевы на вашихъ улицахъ послѣ землетрясенія, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы пожары и землетрясенія были благодѣтельны для націи. Продавать на самыхъ дорогихъ рынкахъ? Да, безспорно, но въ силу чего явились эти ваши дорогіе рынки? Вы выгодно продали сегодня вашъ хлѣбъ но кому? Умирающему ли бѣдняку, который отдалъ за него последніе свои гроши и уже никогда не будетъ нуждаться въ хлѣбѣ; богачу ли который завтра же принудитъ васъ продать ему и вашу ферму; или же, наконецъ, солдату, направляющемуся разгромить то побережье, въ которое вы вложили все свое состояніе?" Истинное богатство поэтому связано съ тѣмъ значеніемъ, которое оно имѣетъ для человѣка. „Та страна наиболѣе богата, - разсуждаетъ Рескинъ, - которая питаетъ наибольшее количество благородныхъ и счастливыхъ людей; тотъ человѣкъ наиболѣе богатъ, который болѣе усовершенствовалъ всѣ стороны своей жизни и, вмѣстѣ съ тѣмъ, имѣетъ самое широкое благотворное влія-

ніе, какъ личное, такъ и матеріальное на жизнь другихъ людей".

Политическую экономію, которая господствуетъ, Рескинъ называетъ меркантильной и противъ нея направляетъ свою критику. По его мнѣнію, меркантильная политическая экономія противоположна настоящей политической экономіи. Политическая экономія меркантильная имѣетъ въ виду мѣновыя цѣнности, или богатство, но въ дѣйствительности это богатство „есть сила, которая подобно электричеству, дѣйствуетъ только при существованіи равенства или противоположностей. Сила рубля въ нашемъ карманѣ вполнѣ зависитъ отъ отсутствія его въ карманѣ вашего сосѣда. Если бы послѣдній не нуждался въ немъ, онъ былъ бы безполезенъ и для васъ; степень его власти вполнѣ зависитъ отъ того, насколько вашъ сосѣдъ нуждается или желаетъ обладать имъ, и искусство богатѣть, въ обычномъ смыслѣ меркантильныхъ экономистовъ, есть неизбѣжное также искусство удерживать ближняго въ состояніи бѣдности". Политическая же экономія въ настоящемъ смыслѣ слова „учитъ просто производству, сохраненію и наиболѣе совершенному и цѣлесообразному распредѣленію предметовъ полезныхъ и пріятныхъ. Фермеръ, своевременно убирающій сѣно, кораблестроитель, правильно вбивающій болтъ въ здоровый лѣсъ, архитекторъ, воздвигающій зданіе изъ хорошихъ кирпичей и на хорошо разведенной известкѣ, хозяйка дома, заботящаяся объ обстановкѣ ея гостиной и о томъ, чтобы на кухнѣ ничего не пропадало даромъ, пѣвецъ, правильно пользующійся своимъ голосомъ, никогда не насилуя его, - все это политико-экономы въ истинномъ и конечномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ они постоянно содѣйствуютъ богатству и благосостоянію того народа, къ которому принадлежитъ. Но меркантильная экономія, экономія торга или платы, означаетъ накопленіе въ рукахъ отдѣльной личности законнаго права или власти надъ трудомъ другихъ, и такое право неизбѣжно предполагаетъ бѣдность или задолженность, съ одной стороны, и соотвѣтствующую богатству власть - съ другой. Поэтому истинная политическая экономія есть та, которая учитъ народъ производить предметы, служащіе для жизни, и презирать и уничтожать все, что ведетъ к погибели."

Протестуя противъ условности и отвлеченности цѣнностей

политической экономіи, Рескинъ становится внѣ ея. Онъ смотритъ на экономическую науку глазами простого, наивнаго наблюдателя. Здѣсь Рескинъ часто становится на ту точку зрѣнія, на которой стоитъ, напримѣръ, нашъ Толстой и другіе мыслители этого склада, когда начинаютъ критиковать или разбирать экономическія ученія, имѣющія условную цѣнность и условное значеніе съ точки зрѣнія или безусловнаго, или же простого здраваго смысла. Часто при этомъ получаются недоразумѣнія совершенно неустранимыя, потому что извѣстная условная терминологія, условность понятій, совершенно неизбѣжна при всякомъ научномъ изслѣдованіи, специальномъ обособляющемъ изученіи, и приходится мириться съ этой условностью, какъ неизбѣжнымъ зломъ, но въ то же время очень часто, если не всегда, такіе вопросы и сомнѣнія со стороны здраваго смысла бываютъ полезны въ томъ отношеніи, что перетряхиваютъ, заставляютъ пересмотрѣть такія понятія, которыя вслѣдствіе привычности начинаютъ быть само собою разумѣющимися. Поэтому и Рескинъ въ извѣстномъ смыслѣ правъ, въ особенности по отношенію къ манчестерской политической экономіи, а въ извѣстномъ смыслѣ совершенно неправъ, потому что, если даже признать справедливость нѣкоторыхъ его разсужденій, то они мало пригодны для научно-техническаго изученія тѣхъ или другихъ опредѣленныхъ отношеній, съ которыми имѣетъ дѣло политическая экономія.

Другая особенность Рескина, такъ же, какъ и Карлейля, Толстого и другихъ мыслителей этого склада, это стремленіе этизировать политическую экономію, сдѣлать ее наукой не только специально технической, изслѣдующей специальные вопросы и технику средствъ, которыя здѣсь примѣняются, но и заставить ее принимать во вниманіе при разсмотрѣніи потребности этическаго сознанія. Это стремленіе къ этизированію политической экономіи и вообще соціальной науки, если оно не заходитъ дальше, чѣмъ слѣдуетъ, если оно не приводитъ къ разрушенію самыхъ основъ науки, бываютъ только полезнымъ, потому что дѣйствительно политическая экономія по своимъ задачамъ и основаніямъ можетъ и должна быть наукой этической, какъ бы прикладной этикой, имѣющей свою самостоятельную, очень сложную сферу жизни.

Исходя изъ такого расширеннаго пониманія экономическихъ

доктринъ, которое придаетъ имъ Рескинъ, мы не удивимся, если найдемъ у него, наконецъ, и такое опредѣленіе богатства: „Нѣтъ иного богатства, кромѣ жизни, - жизни, подразумѣвая всю силу любви, радости и преклоненія. Люди ошибаются, если они, какъ дѣти предполагаютъ, что безполезныя вещи, вродѣ наростовъ на раковинѣ или кусочковъ краснаго и синяго камня, имѣютъ цѣнность, и, чтобы отыскать ихъ, затрачиваютъ значительныя количества труда, которыя слѣдовало бы употребить на развитіе и украшеніе жизни; или, если они представляютъ себѣ, что условія собственнаго ихъ существованія, необходимыя для пользованія всякой вещью, какъ напр. миръ, довѣріе, любовь, должны быть размѣнены на золото, желѣзо и наросты на раковинахъ. Въ дѣйствительности слѣдовало бы учить, что истинныя жилы и вены богатства краснаго, а не золотого цвѣта, что онѣ находятся въ тѣлахъ, а не въ скалахъ, и что конечное назначеніе богатства заключается въ производствѣ возможно большаго количества человѣческихъ существъ съ могучей грудью, съ острымъ зрѣніемъ, съ радостнымъ сердцемъ, что самый доходный изъ всѣхъ видовъ національной промышленности - изготовленіе душъ хорошаго качества. Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы считать пріобрѣтеніе денегъ единственнымъ богатствомъ страны, настоящая политическая экономія, или лучше сказать человѣческая экономія, должна была бы учить народы стремиться и трудиться для пріобрѣтенія вещей, приводящихъ къ жизни, и презирать и уничтожать вещи, ведущія къ разложенію." Законное основаніе богатства, такимъ образомъ понимаемаго, можетъ заключаться только въ трудѣ и въ потребности труда, въ томъ, что человѣкъ трудящійся долженъ получить полное вознагражденіе за свой трудъ и, если онъ не хочетъ тратить его сегодня, то имѣетъ право сохранить его и истратить завтра. Такимъ образомъ, ремесленникъ, работающій каждый день и каждый день понемногу откладывающій, становится, наконецъ, обладателемъ нѣкоторой накопленной суммы, на которую онъ имѣетъ неотъемлемое право. Въ сферѣ общественной жизни прежде всего необходимо выяснить въ національномъ сознаніи ту истину, что работникъ имѣетъ право хранить то, что онъ справедливо пріобрѣлъ. До этого пункта мы согласны съ экономистами и охотно допускаемъ неравенство состояній. Но только крупныя богат-

ства создаются не этимъ путемъ. Никто не становится очень богатымъ благодаря своему собственному труду и своей собственной бережливости. Тутъ всегда играютъ роль доходы съ чужого труда, а это уже несправедливое основаніе богатства - власть тѣхъ, кто обладаетъ деньгами и употребляетъ ихъ на пріобрѣтеніе денегъ, надъ тѣми, кто зарабатываетъ деньги". Съ этой точки зрѣнія истинной политической экономіи является поэтому большая разница, которая выражается однѣми и тѣми же мѣновыми цѣнностями, въ какой нибудь порнографической картинѣ, или въ какомъ нибудь дрянномъ дешевомъ платьѣ, или же въ хлѣбѣ, или же, какъ напримѣръ, - сравниваетъ въ другомъ мѣстѣ Рескинъ, - въ картинахъ Тинторето или въ какой нибудь скверной олеографіи. Внутренняя цѣнность предмета осуществляется способностью воспріятія его,также какъ картина существуетъ только для знатока, способнаго цѣнить ея красоту, также и лошадь существуетъ только для ѣздока. Если нѣтъ способности пользоваться, цѣнить данный предметъ,то онъ не имѣетъ никакой цѣнности. Такимъ образомъ, извѣстныя лица, которыя не обладаютъ способностью воспріятія извѣстныхъ впечатлѣній, они оказываются по этой предпосылкѣ внутренно и навсегда неспособными къ богатству. „Вообще, - говоритъ Рескинъ, - никакая благородная вещь не можетъ быть богатствомъ ни для кого, кромѣ какъ для высоко развитой личности. По мѣрѣ того, какъ возрастаетъ способность потребителя, увеличивается дѣйствительная цѣнность утилизируемаго предмета, во всей своей полнотѣ она можетъ существовать лишь при доведенномъ до совершенства искусствѣ пользованія и при полномъ природномъ соотвѣтствіи". Для цѣнности блага имѣетъ значеніе, какъ и количество, такъ и правильное ихъ распредѣленіе. „Поэтому, - разсуждаетъ Рескинъ, - если меркантильный экономистъ заговоритъ съ нами о цѣнности, напримѣръ, въ тысячу фунтовъ стерлинговъ, вы должны спросить его, во первыхъ, для удовлетворенія какихъ человѣческихъ потребностей предназначаются эти тысячи фунтовъ стерлинговъ,для кого существуютъ эти предметы и, наконецъ, въ какомъ количествѣ они существуютъ." Поэтому здѣсь могутъ быть три различныхъ случая: если данный видъ цѣнности, или данный видъ труда для рабочихъ является безусловно вреднымъ, то какова бы ни была его мѣновая цѣнность, онъ есть трудъ неисчислимо дорогой

и ничѣмъ неокупаемый, тоже самое очень дорогимъ является трудъ тяжелый и утомительный для рабочихъ, напротивъ, трудъ интересный и пріятный, хотя бы онъ выражался въ тѣхъ же самыхъ предметахъ, есть не трудъ, а игра или художество, и онъ же является истиннымъ источникомъ созданія богатства, онъ, по опредѣленію Рескина, есть источникъ счастья и радости людей. Затѣмъ одинъ и тотъ же трудъ, въ зависимости отъ состоянія способности къ труду трудящагося, можетъ имѣть тоже разное значеніе въ соціальной экономіи, - такъ трудъ легкій для взрослыхъ можетъ быть тяжелъ для дѣтей - въ такомъ случаѣ онъ будетъ дорогимъ, несмотря на дешевизну дѣтскаго труда. Наконецъ, цѣнность труда измѣняется въ зависимости отъ распредѣленія труда во времени. Въ связи съ изслѣдованіемъ отношеній между трудящимся и объектомъ его труда, слѣдовательно, въ связи съ вниманіемъ, которое Рескинъ оказываетъ не производству благъ, но и потребленію, стоитъ та особенность разсужденій Рескина и вмѣстѣ съ тѣмъ его объективная, даже научная экономическая заслуга, что онъ является однимъ изъ раннихъ и немногочисленныхъ въ англійской литературѣ защитниковъ такъ называемой экономіи высокой заработной платы, другими словами, онъ высказываетъ и доказываетъ ту очень простую и вѣрную мысль, что рабочій хорошо оплачиваемый, не переутомленный трудомъ, въ особенности имѣющій извѣстный интересъ къ труду, является и болѣе производительнымъ. Вслѣдствіе этого наиболѣе оплачиваемый трудъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и трудъ дешевый. Если мы вспомнимъ, какія ученія на этотъ счетъ существовали въ той политической экономіи, какую имѣлъ передъ собою Рескинъ, если мы вспомнимъ теорію заработнаго фонда, вообще пессимистическую теорію заработной платы, не допускающую ея улучшенія, то увидимъ, что простой и свѣжій взглядъ человѣка со стороны увидѣлъ здѣсь то, чего не видѣли глаза спеціалистовъ. Въ вопросѣ о заработной платѣ Рескинъ отстаиваетъ двѣ идеи, совершенно парадоксальныя, но въ то же время первостепенной соціальной важности. Относительно уровня заработной платы, онъ отстаиваетъ равенство заработной платы, необходимость обезпеченія равной заработной платы для всѣхъ рабочихъ даннаго вида труда. Лекціи подъ заглавіемъ „Послѣднему, что и первому" имѣютъ въ виду, какъ показываетъ само

заглавіе, эту идею. Рескинъ считаетъ, что однимъ изъ курьезнѣйшихъ фактовъ человѣческихъ заблужденій является отрицаніе со стороны политико-экономовъ возможности такой опредѣленной платы въ то время, какъ во всѣхъ важнѣйшихъ и во многихъ неважныхъ областяхъ труда здѣсь на землѣ она уже имѣется въ дѣйствительности". Онъ доказываетъ, что вѣдь мы не продаемъ съ аукціона должности перваго министра или епископа, не различаемъ при оплатѣ генераловъ, докторовъ, или юристовъ, вообще представителей духовнаго труда. Почему же это различіе по отношенію къ представителямъ труда физическаго? Единственно правильная система отношенія ко всякому роду работы состоитъ въ опредѣленной платѣ за нее, при чемъ хорошій рабочій будетъ всегда занятъ, а дурной нѣтъ. При ложной, противоестественной и гибельной системѣ дурной рабочій имѣетъ всегда возможность предлагать свой трудъ за половинную цѣну, и въ силу этого или замѣщать хорошихъ или принуждать послѣднихъ работать за половинную плату. Конечно, этотъ вопросъ объ установленіи равной заработной платы или общаго минимума заработной платы въ своемъ практическомъ проведеніи представляетъ огромную трудность. Въ то же время нельзя не поставить Рескину въ большую заслугу, что онъ такъ понялъ значеніе этого вопроса и созналъ его важность. Рескинъ останавливается еще на томъ, какимъ образомъ обезпечить эту равную заработную плату нормальнымъ спросомъ и предложеніемъ, т.е. короче говоря, устранить опасность безработицы. Слѣдовательно, забота Рескина состоитъ здѣсь въ томъ, чтобы держать постоянно опредѣленное количество рабочихъ независимо отъ случайностей спроса на предметы ихъ производства. Способъ, какъ этотъ вопросъ разрѣшается свободной конкуренціей, не удовлетворяетъ Рескина, и онъ предлагаетъ, чтобы плата рабочимъ, которая выплачивается имъ за рабочій періодъ, предусматривала возможность перерыва, когда они будутъ безъ труда и, чтобы за меньшій періодъ труда они получали бы такую плату, которая обезпечивала бы ихъ существованіе не только тогда, когда они работаютъ, но и тогда, когда не работаютъ. Можно удивляться тому наивному разрѣшенію этого труднаго и великаго вопроса, которое предложилъ Рескинъ. Но, конечно, постоянное колебаніе спроса на трудъ есть постоянная угроза, возникаю-

щая изъ отношеній капиталистическаго хозяйства, и Рескинъ совершенно справедливо на это указалъ.

Въ дальнѣйшей критикѣ организаціи труда Рескинъ останавливается на вопросѣ о современномъ характерѣ его раздѣленія. Современное раздѣленіе труда стремится къ удешевленію издержекъ производства посредствомъ повышенія производительности труда. но въ то же время оно механизируетъ трудъ, разлагаетъ его на отдѣльныя, несложныя и неинтересныя операціи, слѣдовательно, деградируетъ рабочихъ съ той стороны, которую больше всего цѣнитъ Рескинъ, т.е. деградируетъ ихъ личности, обѣдняетъ ихъ жизнь. Потому, естественно, что Рескинъ является непримиримымъ врагомъ современнаго раздѣленія труда. Трудъ, который долженъ быть воплощеніемъ красоты, идеи, творчествомъ, искусствомъ, становится безсмысленнымъ, тяжелымъ, убивающимъ. Для Рескина рисуется идеалъ, при которомъ трудъ становится искусствомъ, при которомъ каждое созданіе труда является какъ бы художественнымъ произведеніемъ; но художникъ любитъ свое произведеніе, онъ радуется ему, для него трудъ не воздержаніе, не каторга, а естественное выраженіе его духовной сущности, т.е. творчества. И превратить хозяйственное производство, трудъ, направленный къ удовлетворенію матеріальныхъ потребностей, въ такое творчество, напоить его красотой, въ смыслѣ осуществленія художественныхъ замысловъ, таковы идеалы Рескина. Конечно, здѣсь онъ до такой степени расходится съ окружающей его дѣйствительностью, что не нужно даже указывать на это. Но не слѣдуетъ забывать, что и всякій идеалъ расходится съ дѣйствительностью. Идеалъ постольку идеалъ, поскольку онъ расходится и противорѣчитъ дѣйствительности и указываетъ ей идеальныя нормы, или то, чѣмъ она должна быть. Но въ то же время ни одинъ экономическій писатель XIX вѣка не выразилъ съ такой силой и болью тоску по цѣльной жизни, при которой она находитъ свое выраженіе въ области труда, ей представленной, и которая пополняетъ его, какъ творческое призваніе. Болѣе опоэтизировать производительный трудъ и въ этомъ смыслѣ его осмыслить, сдѣлать его привлекательнымъ, чѣмъ это сдѣлалъ Рескинъ, нельзя, но, конечно, тѣмъ чернѣе стала для него дѣйствительность. Эстетическая критика капитализма оказывалась еще болѣе непри-

миримой, нежели соціальная, потому что соціальная критика мало касалась содержанія труда, его психологіи, его глубокой моральной основы, она всетаки не идетъ такъ глубоко и такъ далеко, какъ идетъ эта критика, основанная на требованіи идеальнаго преобразованія труда, отношеній человѣка къ природѣ, къ объектамъ труда. Замѣтимъ, что эта эстетическая критика отнюдь не противорѣчитъ критикѣ соціальной. Между прочимъ одинъ изъ современниковъ Рескина, Морисъ, который былъ одновременно и эстетическимъ критикомъ и соціалистомъ, до извѣстной степени совмѣщаетъ и идеи Рескина и идеалы соціализма. Обращаясь къ соціальной организаціи производства, или лучше сказать къ ея дезорганизаціи, мы уже естественно ожидаемъ встрѣтить у Рескина непримиримое отношеніе къ принципу свободной конкуренціи, т.е. къ основной предпосылкѣ манчестерства и манчестерской политической экономіи, какъ началу безусловно безнравственному и вредному. Что оно таковымъ является, видно прежде всего и больше всего изъ приведенныхъ уже замѣчаній относительно характера современнаго труда. Трудъ, руководимый стремленіемъ къ прибыли, къ наживѣ, не можетъ создавать высшія формы богатства. Преувеличенія Рескина въ этой критикѣ не мѣшаютъ общей принципіальной ея справедливости. Что касается этихъ преувеличеній, то главное изъ нихъ заключается въ томъ, что Рескинъ становится въ совершенно непримиримыя отношенія къ обмѣну и прибыли, проистекающей изъ этого обмѣна, считая, что прибыль происходитъ изъ обмана. „Существуютъ два главныхъ заблужденія, - говоритъ Рескинъ, - провозглашеніе которыхъ дураками міра сего радуетъ сердца мошенниковъ: во первыхъ, что путемъ постояннаго обмѣна и взаимнаго обмана при мѣновыхъ сдѣлкахъ два обмѣнивающихся лица, начавъ съ глиняного горшка, чередующагося съ желѣзнымъ котелкомъ, могутъ нажить два состоянія; это - принципъ т о р г о в л и. Во вторыхъ, что мѣшокъ Іуды превратился въ мѣшокъ фокусника и что если мистеръ Г. положитъ туда свой котелокъ, и также подождетъ немного, то онъ вынетъ оттуда два котелка, полные рыбы; это - принципъ п р о ц е н т а или р о с т а." „Явный грабежъ, - говоритъ въ другомъ мѣстѣ Рескинъ, - какъ онъ ни грубъ, но если совершается смѣло и открыто, не развращаетъ душу человѣка.

Но скрытый грабежъ, прячущійся самъ отъ себя, узаконенный, подлый и трусливый и вмѣстѣ съ тѣмъ пользующійся почетомъ, развращаетъ всѣ фибры тѣла и души человѣка. И грабители Европы, дѣйствительные виновники всѣхъ братоубійственныхъ войнъ, это капиталисты, т.е. люди, живущіе на процентъ съ труда другихъ людей, вмѣсто того, чтобы получать опредѣленную плату за свой. Они всё время держали рабочихъ въ бѣдности, невѣжествѣ и грѣховности, чтобы имѣть возможность, пользуясь этимъ невѣжествомъ, присваивать себѣ продукты ихъ труда. Но вотъ сознаніе этого своего положенія слегка пробуждается въ рабочихъ, и, рано или поздно, капиталистамъ придется встрѣтиться лицомъ къ лицу съ рабочими, какими они сами ихъ создали." Изъ этихъ словъ можно подумать, что Рескинъ приближается къ соціалистамъ и что его критика торговли и прибыли на капиталъ можетъ быть понята въ смыслѣ соціалистическомъ. Однако такое заключеніе меньше всего справедливо; Рескина въ такой же мѣрѣ можно причислить къ соціалистамъ, какъ и Карлейля, т.е. въ сущности онъ въ такой же мѣрѣ сторонникъ соціализма, какъ его противникъ, и, сближаясь съ соціализмомъ въ критикѣ капитализма, онъ въ цѣломъ рядѣ весьма существенныхъ пунктовъ отъ него отличается.

ПЛАНЪ СОЦІАЛЬНОЙ РЕФОРМЫ У РЕСКИНА И ПРАКТИЧЕСКІЕ ОПЫТЫ.

Вопросъ соціальной реформы для Рескина формулируется такъ: „Какимъ образомъ общество можетъ устроить жизнь своихъ членовъ такъ, чтобы имѣть наибольшее количество благородныхъ и счастливѣйшихъ существъ?" Отвѣчая на этотъ вопросъ, Рескинъ устанавливаетъ нѣкоторыя условія, отъ которыхъ это зависитъ. Прежде всего такимъ условіемъ является здоровье, но здоровье есть нѣчто полученное, или неполученное отъ рожденія и въ виду того, что тяжелая наслѣдственность обременяетъ имѣющихъ несчастье ей подвергнуться различными болѣзнями, то Рескинъ не останавливается здѣсь передъ тѣмъ, передъ чѣмъ не останавливаются и древніе философы, Платонъ и Аристотель, - передъ идеей необходимости урегулированія брачныхъ союзовъ, въ интересахъ будущаго поколѣ-

нія. Ни одна форма распущенности не пагубна такъ, какъ распущенность въ формѣ брака, поэтому Рескинъ развиваетъ проэктъ о бракѣ съ разрѣшенія государства и о запрещеніи антисоціальныхъ браковъ. Очень трудно коротко высказаться по существу относительно этихъ вопросовъ и въ частности такой ихъ постановки. Но я всегда держался того убѣжденія, что вопросъ о народонаселеніи, а слѣдовательно, и тотъ вопросъ, который здѣсь занимаетъ Рескина, именно объ оздоровленіи населенія и наслѣдственности, которую оно получаетъ, есть, можетъ быть, одинъ изъ самыхъ важныхъ основныхъ вопросовъ, входящихъ въ составъ общаго соціальнаго вопроса и съ тѣмъ большей энергіей приходится это подчеркивать, чѣмъ меньше вниманія ему удѣляютъ, чѣмъ больше хотятъ его затѣнить и смазать. Здоровье есть первое изъ условій, которое нужно для будущаго общества. Для оздоровленія общества Рескинъ ставитъ еще второе условіе - хорошее воспитаніе. Рескинъ былъ педагогомъ и воспитатель по призванію. Достаточно перечитать его различныя сочиненія, посвященныя разнымъ педагогическимъ изслѣдованіямъ, чтобы увидѣть, какъ много вниманія оказывается здѣсь вопросу о воспитаніи. Поэтому въ своихъ соціальныхъ схемахъ Рескинъ воспитанію придаетъ важную роль. Придавать такое значеніе вопросамъ воспитанія, мнѣ кажется, вообще означаетъ черту глубокаго пониманія природы человѣческихъ отношеній и углубленныхъ размышленій надъ соціальнымъ вопросомъ. Недаромъ Платонъ, первый, который развилъ планъ соціальной реформы и первую систему соціализма, вопросъ о воспитаніи поставилъ, какъ первый вопросъ при общественномъ преобразованіи и въ этомъ отношеніи, конечно, можно только согласиться съ Рескинымъ относительно значенія воспитанія. Особенно приходится это подчеркнуть, потому что при такомъ механическомъ пониманіи экономическихъ и соціальныхъ отношеній, которое внѣдрилось съ легкой руки манчестерской политической экономіи, интересуются гораздо больше внѣшнимъ положеніемъ и отношеніями, въ которыхъ развивалась человѣческая личность, и гораздо меньше интересуются самыми личностями. И, конечно, при внимательномъ отношеніи къ вопросу о воспитаніи его трудность становится ясна сама собой. Рескинъ въ свою заботу о хорошемъ воспитаніи включаетъ,

между прочимъ, обезпеченіе для дѣтей хорошихъ жилищъ и воспитанія до зрѣлаго возраста, при чемъ, хотя онъ признаетъ семью и придаетъ огромное значеніе семейному воспитанію, но въ то же время допускаетъ нѣсколько соціалистическое расширеніе власти правительства по надзору за воспитаніемъ, считая, что такое общественное дѣло, какъ воспитаніе, не можетъ быть поручено компетенціи отдѣльныхъ семей. Большое значеніе придаетъ онъ физическому усовершенствованію и физическому воспитанію. Это - черта не только эстетика, воспитаннаго на античныхъ статуяхъ и созерцаніи античныхъ красотъ, но и англичанина. Какъ извѣстно, англичане гораздо больше цѣнятъ и интересуются физическимъ развитіемъ, нежели континентальная молодежь и въ особенности нежели наша русская. Рядомъ съ физическимъ усовершенствованіемъ должно воспитывать уваженіе и состраданіе къ людямъ. Важнѣйшій и труднѣйшій вопросъ, который слѣдуетъ поставить и разрѣшить при соціальной реорганизаціи - это вопросъ объ усовершенствованіи организаціи промышленности и вообще о соціальной организаціи общества.

Мы остановились на томъ, какъ разрѣшается у Рескина вопросъ объ организаціи промышленной дѣятельности. Общее его воззрѣніе сводится къ тому, что въ основаніе общественной организаціи должны быть положены групповыя различія, проистекающія изъ различія подготовки и естественныхъ данныхъ. Общество, какъ онъ представляетъ его себѣ, въ отличіе отъ соціалистовъ и вмѣстѣ съ Карлейлемъ, не построяется изъ раз - наго, приблизительно одинаковаго матеріала. Нѣтъ, это многоэтажное зданіе, въ которомъ каждый этажъ занимаетъ свое соотвѣтствующее мѣсто, или иначе сказать, это не атомистическое, а органическое строеніе общества. Орудія труда, затѣмъ власть капитала, земли, все это должно быть предоставлено въ нормально организованномъ обществѣ тѣмъ, кто умѣетъ ими пользоваться, при чемъ должно быть оказано особое вниманіе спеціальнымъ способностямъ и развитію этихъ способностей. Рескинъ говоритъ о непреодолимыхъ различіяхъ въ матеріалѣ, изъ котораго сотканы люди, и эти непреодолимыя различія являются для него аргументомъ противъ равенства, какъ въ области эко - номической, такъ и въ области политической. Равенство здѣсь понимается Рескинымъ въ смыслѣ грубаго равненія подъ одно,

грубой нивеллировки личности, при которой не принимаются во вниманіе различныя ихъ естественныя дарованія, естественныя способности. Равенству, понимаемому въ смыслѣ равненія подъ одно, Рескинъ противопоставляетъ свою особую градацію способностей, такъ сказать, человѣческую іерархію, основанную на естественномъ различіи способностей. Какъ видите, идея Платона, высказанная имъ въ „Республикѣ", и положенная въ основу ея устройства градація различныхъ способностей и предпочтеніе высшихъ дарованій низшимъ, находитъ свое отраженіе у Рескина, подобно тому, какъ раньше она отразилась и у Карлейля въ культѣ героевъ или духовной аристократіи, связанной не только правами, но и обязанностями. Вотъ то завершеніе общественной организаціи, тотъ куполъ, который долженъ увѣнчать общественное зданіе; но есть и фундаментъ. Этимъ фундаментомъ Рескинъ считаетъ работу, наиболѣе тяжелую и унизительную. Онъ говоритъ, что напрасно отрицать, будто не существуетъ работъ тяжелыхъ и унизительныхъ или,-какъ онъ опредѣляетъ ихъ,-рабскихъ, въ смыслѣ низкаго качества этого труда. Эти рабскія работы могутъ быть въ нормально организованномъ обществѣ сведены до минимума и должны быть, конечно, сокращены отчасти болѣе разумнымъ распредѣленіемъ труда, при которомъ нѣкоторыя части рабскихъ работъ сдѣлаются нецѣлесообразны, отчасти вслѣдствіе измѣненія потребленія. Напримѣръ, работа водолаза, добывающаго жемчугъ, можетъ сдѣлаться ненужной, потому что прекратится употребленіе жемчуга. Но во всякомъ случаѣ остается извѣстная часть общественно-необходимаго труда, которая по своей тяжести и безъинтересности является рабской. Это тѣ мысли, которыя занимали Фурье, изобрѣтшаго для этихъ работъ особыя самоотверженныя когорты. Для низшихъ работъ должны быть отведены и низшія способности. Тѣ, которые не призваны по своимъ естественнымъ способностямъ къ какимъ либо высшимъ работамъ, обязаны заниматься низшими. Если исключить этотъ фундаментъ рабскихъ работъ, то всѣ остальныя отрасли ручного труда, производящія цѣнности въ рескинскомъ смыслѣ, т.е. предметы, которые служатъ къ жизни и ея украшенію, расширенію и радости эти отрасли должны принять характеръ искусства, должны быть облагорожены эстетически, и потому тѣ работы, которыя въ

настоящее время представляются грубыми и механическими, какъ напримѣръ, работы изъ дерева, глины, камня и металла, онѣ должны стать, по мнѣнію Рескина, изящными искусствами, - а потому и художественно-промышленное образованіе, развитіе художественной промышленности является задачей общества.

Какъ же можетъ быть организованъ трудъ для этихъ работъ? По мнѣнію Рескина, который и здѣсь остается неофеодалистомъ, наилучшая форма организаціи труда суть промышленныя гильдіи или средневѣковые цехи. Онъ проектируетъ превращеніе профессіональныхъ союзовъ, трэдъ-юніоновъ, въ промышленныя гильдіи, которыя приняли бы на себя роль капиталистовъ-предпринимателей и устанавливали бы качество и количество товаровъ. Въ основѣ организацій этихъ гильдій должна лежать добровольная кооперація индивидуумовъ; на всѣ предметы должны ежегодно быть установлены цѣны и размѣръ заработной платы, а слѣдовательно, и прибыли. Доступъ въ гильдіи долженъ быть свободный, при чемъ личности, не желающія принадлежать къ гильдіи, предоставляются свободной конкуренціи, отъ которой гильдіи освобождаютъ. Гильдіи контролируютъ не только производство, но и торговлю, при чемъ слѣдятъ, какъ за розничными, такъ и за оптовыми фирмами. Всѣ общественныя предпріятія, удовлетворяющія нужды общества, должны находиться въ завѣдываніи этого общества и употребляться въ видахъ общественной пользы. Слѣдовательно, здѣсь мы имѣемъ у Рескина утопію возстановленія средневѣковаго производительнаго строя на основаніи особенностей новаго времени. Конкуренцію онъ думаетъ побѣдить, слѣдовательно, не соціалистическими преобразованіями общества, но возвращеніемъ къ тому порядку вещей, когда ея вообще не было. Въ основѣ соціальной реформы должна лежать земельная реформа. Принимая во вниманіе отрицательное отношеніе Рескина къ городамъ, къ городской жизни, къ городской концентраціи, понятно, что земельная реформа должна играть особую роль въ системѣ Рескина; Но и здѣсь, при разработкѣ плана земельной реформы, мы наталкиваемся на тотъ же романтизмъ, съ которымъ Рескинъ, идеализируя феодальный строй, стремится къ его возстановленію въ новое время. Въ цѣляхъ обезпечить землепользованіе и охрану права аренды должно быть уста-

новлено соотвѣтствующее законодательство, но оно же должно обезпечить и существованіе класса земельной аристократіи, или крупныхъ земельныхъ собственниковъ, которые при этомъ получаютъ значеніе какъ бы государственныхъ чиновниковъ, государственныхъ пенсіонеровъ. „Правильное отношеніе государства къ аграрному вопросу, - говоритъ Рескинъ, - заключается, несомнѣнно, въ томъ, чтобы оно предоставило тѣмъ изъ своихъ согражданъ, которые того заслуживаютъ, земельные участки различной величины, соотвѣтственно съ ихъ справедливыми желаніями и доказанными способностями, а затѣмъ, обезпечивъ такимъ образомъ каждаго землей, государство должно имѣть такой же бдительный надзоръ за его обращеніемъ съ землей, какой оно имѣетъ за его обращеніемъ съ женой и прислугой. Предоставляя каждому по возможности полную свободу, оно должно вмѣшиваться въ случаяхъ крупныхъ неурядицъ въ хозяйствѣ или злоупотребленія властью. Что же касается древнихъ знатныхъ родовъ, которые должны всегда быть и до извѣстной, хотя и въ слабѣйшей степени, теперь еще дѣйствительно являются благороднѣйшими, монументальными, архитектурными сооруженіями государства, живыми храмами священныхъ преданій и культа героевъ, - то имъ должно быть предоставлено въ постоянное пользованіе столько земли, сколько необходимо для того, чтобы они могли вести образъ жизни, приличный ихъ званію, *но ихъ доходы никоимъ образомъ не должны составляться изъ земельной ренты*, точно также не должны они принимать никакого (даже самаго отдаленнаго и непосредственнаго) участія во взиманіи ренты. Это дѣло, не подобающее дворянамъ. Ихъ доходы, подобно доходу короля, должны опредѣляться и выплачиваться государствомъ". Чѣмъ, спрашивается, мотивируются эти странныя, романтическія, несправедливыя привилегіи для этихъ родовъ? Такъ какъ Рескинъ вообще не мыслитъ никакого права безъ соотвѣтственной обязанности, то для этого привилегированнаго населенія онъ начерчиваетъ цѣлый кругъ обязанностей, наиболѣе ему свойственныхъ. Исходя изъ предположенія, конечно, довольно произвольнаго, что аристократическіе земельные роды, въ силу наслѣдственной культуры, въ силу наслѣдственности, представляютъ собою наиболѣе культурный, мыслящій и вообще духовно-утонченный элементъ

странѣ; онъ ставитъ имъ наиболѣе высокія задачи въ обществѣ, именно, во первыхъ, охранять законы и порядки, бороться съ преступностью, во вторыхъ, они должны своей предусмотрительностью и своимъ трудолюбіемъ, какъ онъ выражается, исполнять какъ бы роль Провидѣнія для неразумныхъ, слабыхъ и лѣнивыхъ. На ихъ обязанности должно лежать созданіе такой системы производства и распредѣленія богатства, которая бы предохранила низшіе классы отъ погибели, болѣзней, голода и другихъ послѣдствій ихъ, безпечности и безразсудства, они же должны находить для всѣхъ, согласно способностямъ каждаго, подходящій родъ дѣятельности. Для правильной оцѣнки этого проэкта, впрочемъ, нужно принять во вниманіе тѣ своеобразныя историческія традиціи и ту атмосферу политической свободы, въ которой жила Англія временъ Рескина и въ которой онъ выработалъ свои идеи. Наконецъ, третья задача, которую долженъ выполнять этотъ классъ, быть учеными и художниками, - доставлять знанія и эстетическія наслажденія менѣе развитымъ массамъ. Конечно, Рескинъ ждетъ всего этого отъ идеальной аристократіи, но даже отъ современной ему, „несмотря на весь ея упадокъ", онъ всетаки ждетъ нѣкоторыхъ услугъ въ этомъ направленіи, и нужно сказать, что въ исторіи Англіи связь наиболѣе выдающихся дѣятелей Англіи различныхъ отраслей знанія съ земельной аристократіей признавалась многократно, такъ что извѣстное историческое основаніе Рескинъ могъ имѣть въ защитѣ своей мысли.

Такимъ образомъ, планъ Рескина представляетъ изъ себя зданіе феодализма, но реставрированное и модернизированное, при чемъ онъ зародился у него подъ впечатлѣніемъ зрѣлища анархіи, неорганизованности общества „въ настоящее время, когда каждый заботится о себѣ и нисколько не печется о своихъ братьяхъ". Въ этомъ осужденіи существующаго строя Рескинъ сошелся бы съ соціалистами, но онъ ищетъ такого порядка, который былъ бы свободенъ отъ необузданной конкуренціи не впереди, а позади, - и какъ Карлейль „Въ Прошломъ и Настоящемъ", - настоящему противопоставляетъ органическій бытовой строй средневѣковаго хозяйственнаго монастыря, такъ и Рескинъ, идеализируя феодальныя отношенія, стремится побѣдить свободу конкуренціи этимъ строемъ. Подобно Платону въ

„Республикѣ", и въ отличіе отъ новѣйшихъ системъ - демократической, соціалистической, а тѣмъ болѣе анархической, въ основу своего идеала Рескинъ положилъ идею не равенства, но іерархіи, авторитета, подчиненія, повиновенія, порядка - эти понятія не сходятъ съ устъ Рескина. „Не должны ли мы стремиться къ такому идеалу народной жизни, при которомъ возвышеніе по ступенямъ общественной лѣстницы будетъ не столько плѣнять, сколько страшить лучшихъ людей, и когда главнымъ стремленіемъ каждаго гражданина будетъ не выходъ изъ положенія, считаемаго непочетнымъ, а исполненіе долга, возложеннаго на него по праву рожденія?" „Признаніе дисциплины и вмѣшательства, - говоритъ Рескинъ въ другомъ мѣстѣ, - лежитъ въ самомъ корнѣ человѣческаго прогресса и власти; и принципъ невмѣшательства, или предоставленіе человѣка собственнымъ силамъ во всѣхъ сферахъ человѣческой дѣятельности, есть принципъ смерти; что гибель грозитъ ему, гибель безспорная и окончательная, если онъ предоставляетъ на произволъ собственныхъ силъ свою страну, своихъ собратій, свою собственную душу; что вся жизнь человѣка, - если это здоровая жизнь, - должна быть посвящена тому, чтобы постоянно пахать и очищать, порицать и помогать, управлять и карать и что только въ признаніи великаго какого нибудь принципа принужденія и вмѣшательства въ національную дѣятельность онъ и можетъ надѣяться обрѣсти тайную защиту отъ національнаго безчестія. Я нахожу, - продолжаетъ онъ, - что народъ имѣетъ право требовать образованія отъ правительства, но лишь поскольку онъ признаетъ себя обязаннымъ повиноваться этому правительству. Я думаю, что онъ имѣетъ право требовать работы отъ своихъ правителей, но лишь поскольку онъ признаетъ за послѣдними право руководить и дисциплинировать его работу; и лишь поскольку массы предоставляютъ людямъ, признаннымъ ими за правителей, отцовскій авторитетъ, удерживающій ребячество національной фантазіи и направляющій своенравіе національной энергіи, постольку онѣ и имѣютъ право требовать, чтобы ни одно изъ народныхъ бѣдствій не оставалось безъ помощи, ни одно изъ злополучій - не исправленнымъ; чтобы при каждомъ горѣ, при каждой наготѣ, при каждой погибели видна была протянутая рука помощи и приподнятый ограждающій щитъ

отца." Мнѣ не разъ приходилось указывать, насколько трудна и неразрѣшима въ окончательной формѣ проблема отношеній личности и общества и насколько антиномичны они по самому своему существу. И въ самой идеѣ соціализма, соціалистической организаціи и покоящихся на ней общественныхъ соотношеній, лежитъ идея принужденія, идея государственнаго авторитета, при чемъ государственныя полномочія проведены здѣсь еще глубже и дальше, чѣмъ въ настоящее время. Если мы станемъ искать выхода изъ этого затрудненія, то намъ останется лишь стать на точку зрѣнія еще болѣе радикальную, послѣдовательнаго индивидуалистическаго анархизма, разрушающаго и государственность, и самый соціализмъ. Практически у соціалистовъ достаточнымъ разрѣшеніемъ вопроса считается обыкновенно принципъ мажоритарный, по которому въ государствѣ, основанномъ на демократическихъ началахъ, руководящимъ является правительство, созданное подсчетомъ голосовъ, правами большинства. Можно сомнѣваться, дѣйствительно ли вносится какой нибудь этическій принципъ такимъ разрѣшеніемъ вопроса. Рескинъ и Карлейль въ своихъ парадоксальныхъ и смѣлыхъ попыткахъ разрѣшить этотъ вопросъ на почвѣ іерархической идеи, посредствомъ возстановленія феодальнаго средневѣковаго строя, ставятъ самую жгучую проблему объ отношеніяхъ между личностью и обществомъ, о правахъ государства и отдѣльныхъ гражданъ. Смыслъ этой проблемы заключается именно въ томъ, на какихъ началахъ можетъ быть организована власть, обладающая не только авторитетомъ силы, какимъ обладаетъ вообще всякая государственная власть, но и нравственнымъ авторитетомъ, слѣдовательно, власть, которая свои требованія превращаетъ въ нравственныя обязанности для подданныхъ, и если освободить идею Рескина отъ ея парадоксальной неофеодалистической формулировки, то трудно принципіально возразить что нибудь противъ мысли, что права и обязанности одинаково, какъ у представителей государственной власти, такъ и у подданныхъ, подчиненныхъ этой власти, должны находиться въ нѣкоторой гармоніи, и лишь постольку, поскольку эта гармонія поддерживается въ обществѣ, оно обезпечено отъ деспотизма носителей власти, хотя бы эта

власть и была основана на мажоритарныхъ и демократическихъ началахъ. У Рескина мы находимъ ту же идею организаціи промышленности, которая есть и у Карлейля, именно идею „капитановъ промышленности", какъ бы героевъ въ карлейлевскомъ смыслѣ промышленной жизни, которые по своимъ особенностямъ особенно пригодны для этого и несутъ общественную обязанность съ сознаніемъ отвѣтственности передъ обществомъ. „Правительство и кооперація во всѣхъ дѣлахъ - таковы законы жизни, анархія и конкуренція - законы смерти". „Не свобода, а безприкословное повиновеніе извѣстному закону и назначеннымъ лицамъ, не равенство, а признаніе всего лучшаго и отверженіе всего худого". Вотъ афоризмъ, въ которомъ вкратцѣ можно выразить основную мысль Рескина.

Какъ и Карлейль, Рескинъ является сторонникомъ духовной аристократіи въ интересахъ народа, демократіи, въ интересахъ большинства общества. И у Рескина мы найдемъ цѣлый рядъ насмѣшекъ надъ парламентомъ, надъ партіями, надъ парламентской „говорильней", какъ онъ выражается, и въ письмахъ Fors Clavigera онъ открыто самъ называетъ себя противникомъ либерализма, хотя, впрочемъ, прибавляетъ къ этому, что многія вещи онъ охотно уничтожилъ бы, подавивъ всякую революцію. Рескинъ предостерегаетъ рабочихъ отъ увлеченія пустозвонной „Говорильней" парламента, хотя всетаки выборы и всеобщее избирательное право считаетъ лучшимъ способомъ выбора правительства, но высказывается при этомъ противъ равноправности голосованія, при которой не принимается во вниманіе возрастъ, имущественное положеніе, опытъ или умъ. Такимъ образомъ, одинъ изъ „хвостовъ" „четырехвостной" формулы, именно р а в н о е избирательное право, Рескинъ, съ своей точки зрѣнія, призналъ подлежащимъ устраненію. Рескинъ полагаетъ, что для большинства людей „неограниченная и безпрекословная покорность высшей волѣ правительства или власти, выражающей собою духовныя силы націи, составляетъ, - какъ онъ выражается, - врожденное естественное и вѣчное свойство большей части рода человѣческаго и, чѣмъ больше вы ихъ предоставите свободной волѣ, тѣмъ больше они превратятся въ рабовъ". Истинное орудіе прогресса есть разумъ „капитановъ промышленности", которые должны поддерживать

порядокъ среди низшихъ и всегда подымать ихъ до того уровня, до котораго эти низшія способны подняться. При этомъ истиннымъ стимуломъ общественнаго прогресса для Рескина, какъ и для Карлейля, является личная человѣческая воля и дисциплина личности. „Всякое дѣйствительное приближеніе рода человѣческаго къ истинному счастью, -говоритъ Рескинъ,- должно совершаться путемъ индивидуальныхъ, а не общественныхъ усилій. Нѣкоторыя общія мѣры могутъ помочь этому движенію, нѣкоторые пересмотрѣнные законы могутъ служить ему руководствомъ, но и мѣра, и законъ, которые прежде всего должны быть установлены, касаются личной жизни каждаго". Поэтому идея личной отвѣтственности и личнаго долга въ высшей степени дорога Рескину. На основаніи сказаннаго, легко опредѣлить его отношеніе къ соціализму. Насколько соціализмъ является міровоззрѣніемъ, отрицающимъ свободу конкуренціи, Рескинъ идетъ не только объ руку съ соціалистами, но до извѣстной степени даже дальше ихъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ отличается отъ соціалистовъ практическими способами разрѣшенія этихъ вопросовъ. Принципы свободы, которые полагаются въ основу либерализма и манчестерства, онъ называетъ неисчерпаемымъ, безграничнымъ, непостижимымъ безуміемъ. „Пошлете ли вы вашего ребенка въ комнату, гдѣ столъ уставленъ прекрасными винами и фруктами, нѣкоторые изъ которыхъ отравлены? Скажете ли вы ему: выбирай свободно, милое дитя! Тебѣ такъ полезно имѣть свободу выбора, это образуетъ твой характеръ, формируетъ твою индивидуальность. Если ты возьмешь отравленный кубокъ или попробуешь отравленную землянику - ты умрешь до наступленія дня, но зато ты пріобрѣтешь достоинство свободнаго ребенка!.." Однако въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ о свободѣ и слѣдующее: „Мы кричимъ противъ деспотизма... Но способны ли мы къ свободѣ?" Да, кисть Тинторето, Луини, Корреджіо, Рейнольдса и Веласкеза свободна, какъ воздухъ, и въ то же время вѣрна, но только унаслѣдованная пятивѣковая дисциплина позволяетъ имъ быть свободными и творить чудеса. Повинуйтесь, и вы будете свободны также, но и въ большомъ и въ маломъ истинная свобода заключается въ с п р а в е д л и в о м ъ п о в и н о в е н і и". Любопытно, что эти идеи высказываются Рескинымъ въ письмахъ къ рабочимъ и въ

лекціяхъ къ рабочимъ и вообще въ тѣхъ сочиненіяхъ по рабо - чему вопросу, которыя за радикализмъ не находили себѣ мѣста въ нѣкоторыхъ английскихъ журналахъ.

ПРАКТИЧЕСКІЯ НАЧИНАНІЯ РЕСКИНА.

Что касается разныхъ практическихъ начинаній Рескина, то какъ легко и a priori догадаться, здѣсь мы имѣемъ рядъ великодушныхъ, часто увлекательныхъ чудачествъ. таковымъ прежде всего является отношеніе Рескина къ машинамъ. Пожалуй, можно обойтись безъ смѣшныхъ разсказовъ о его поѣздкѣ въ 1876 г. на сѣверъ Англіи по старинному на лошадяхъ, на долгихъ, объ его желаніи, выраженномъ, впрочемъ, въ полушуточной формѣ, уничтоженія желѣзныхъ дорогъ въ Англіи. Мы можемъ не останавливаться подробно на его стремленіи къ возвращенію изготовленія тканей ручнымъ способомъ и ручными приборами. Рескинъ питалъ ненависть къ паровой силѣ,къ тому,что составляетъ основной нервъ промышленнаго капитализма. Рескинъ считалъ и,исходя изъ своихъ основныхъ посылокъ, по своему справедливо,что паровая сила, т.е. машинное производство со всѣми связанными съ нимъ отраслями труда и прежде всего добываніемъ руды изъ подъ земли,каменно-угольныя копи, металлургическая промышленность, - все это отравляетъ современную жизнь и убиваетъ современнаго человѣка.Ужасныя условія работы въ копяхъ, одуряющее дѣйствіе этой работы, смрадъ дыма, который нависъ надъ городами Англіи,обезображеніе пейзажа, чему Рескинъ придавалъ такое огромное,такое первостепенное значеніе,затѣмъ поглощеніе запаса національной энергіи посредствомъ этого служенія матеріальной силѣ пара и вообще опошленіе жизни, которое вносится машинной нивелировкой - вотъ что дѣлаетъ его врагомъ машины. Здѣсь не надо тратить много словъ для критики этой стороны воззрѣній Рескина, потому что относительная правота его очевидна, а наивность его практическихъ предложеній достаточно вскрывается реальной политической экономіей. Обличеніе и критику городской промышленности, обычную въ устахъ Толстого, слышимъ мы и изъ устъ Рескина;недаромъ Толстой такъ

любитъ и рекомендуетъ Рескина. Эта критика основана, съ одной стороны, на высшихъ гуманныхъ мотивахъ, а съ другой - на недостаточномъ вниманіи къ суровой дѣйствительности. Въ этомъ сужденіи звучитъ извѣстный привкусъ соціальнаго барства, дѣйствительная тягота человѣческой жизни и дѣйствительная трудность борьбы съ природой за жизнь здѣсь не доцѣнивается, и интересы этой борьбы слишкомъ легко приносятся въ жертву интересамъ эстетическимъ, и какъ бы послѣдніе не были цѣнны, но во всякомъ случаѣ съ этой первой основной нуждой, нуждой въ хлѣбѣ насущномъ, они не имѣютъ рѣшающаго значенія. Если бы названные писатели одновременно съ критикой машинъ, съ критикой городской промышленности, городской концентраціи населенія указали бы еще и путь къ облегченію этой тяготы, то нельзя было бы не сочувствовать имъ въ высочайшей степени. Если бы они указали путь повышенія емкости территоріи относительно населенія, другими словами, прокормленія растущаго числа ртовъ въ деревнѣ, то, конечно, эта критика была бы принята человѣчествомъ, но пока такія указанія остаются соціальнымъ донъ-кихотствомъ, которое тѣмъ страннѣе, чѣмъ меньше оно считается съ дѣйствительными трудностями положенія.

Дальнѣйшая критика машинъ у Рескина въ общемъ сливается съ соціалистической критикой, не отрицающей темныхъ сторонъ машиннаго производства, но въ то же время вполнѣ признающей общую его необходимость. Соціалистическая критика въ этомъ отношеніи впадаетъ, можетъ быть, въ противоположную крайность. Въ своемъ механизированіи человѣческой жизни, отношеній человѣка къ природѣ и общественныхъ отношеній, она вообще отводитъ машинѣ слишкомъ много мѣста въ своихъ идеальныхъ проекціяхъ. Машина всетаки отдѣляетъ человѣка отъ непосредственныхъ отношеній къ природѣ и ея силамъ, жизни съ природой, что такъ дорого въ земледѣліи. Но во всякомъ случаѣ, соціализмъ въ своемъ отношеніи къ машинамъ болѣе правъ и, конечно, честнѣе, нежели эта критика машинизма. У Рескина мы находимъ много разныхъ обличительныхъ, иногда поразительно пророческихъ страницъ, направленныхъ на осужденіе отрицательныхъ сторонъ жизни, основанной на механизированіи такого машиннаго производства. Почти сливается съ соціалистической критика современной соціальной праздности, ко-

торая у Рескина основана на машинномъ производствѣ, обогащающемъ капиталистовъ. Рескинъ рисуетъ жизнь владѣльцевъ богатыхъ дачъ и домовъ, примыкающихъ къ лондонскому пригороду, такъ: „Изъ мужчинъ, - говоритъ онъ, - ихъ женъ и дѣтей, живущихъ въ этихъ домахъ, не наберется, вѣроятно, и одной пятой лицъ, знающихъ какую нибудь обыкновенную мужскую или женскую работу, понимающихъ что такое счастье и умѣющихъ его достигать. Мужчины, конечно, умѣютъ писать и дѣлать выкладки; ежедневно отправляются они въ городъ, чтобы добывать необходимыя средства къ жизни, женщины и дѣти умѣютъ, можетъ быть, читать что нибудь легкое, вульгарно танцовать и скверно играть на фортепіано, для показу; но ни одинъ членъ подобнаго семейства не умѣетъ въ общемъ ни стряпать, ни мести, ни вбить гвоздь въ стѣну, ни вбить сваю, ни выпрясть нитку. Еще менѣе способны они къ какой нибудь тонкой работѣ. Они не имѣютъ ни малѣйшаго понятія ни о живописи, ни о скульптурѣ, ни объ архитектурѣ; изъ наукъ они знаютъ столько, и то не вполнѣ, сколько требуется для того, чтобы болѣе или менѣе объяснять духъ м-ра Пеппера (англійскій фокусникъ, показывающій духовъ при помощи системы зеркалъ) для того, чтобы не вѣрить въ какой нибудь другой духъ кромѣ этого, особенно въ Святой Духъ; они совершенно незнакомы съ классической литературой ни нашей, ни какой нибудь другой страны; ихъ сады не доставляютъ имъ никакого удовольствія, потому что у нихъ нѣтъ ни расположенія, ни силъ, чтобы работать въ этихъ садахъ. Женщинамъ и дѣвушкамъ удовольствіе доставляютъ только визиты другъ къ другу, въ фальшивыхъ волосахъ, въ дешевыхъ нарядахъ изъ пестрыхъ матерій, изготовленныхъ машинами, въ ботинкахъ съ высокими каблуками, образцы которыхъ взяты ими у парижскихъ проститутокъ низшаго разряда; мужчины ни къ чему другому не способны, кромѣ плутовства въ дѣлахъ; они не знаютъ никакихъ другихъ удовольствій, кромѣ куренія да ѣды, и не имѣютъ ни малѣйшаго представленія и ни малѣйшей способности составить себѣ представленіе о томъ, что въ этомъ мірѣ было совершено великаго или что произошло хорошаго".
Въ такихъ чисто толстовскихъ словахъ рисуетъ Рескинъ жизнь современнаго празднаго общества и, дѣйствительно, съ точки зрѣнія развитія личности, полноты ея силъ, положеніе празд-

наго въ этомъ обществѣ, пожалуй, будетъ еще менѣе завидное, нежели положеніе трудящагося и обремененнаго.

Что касается дѣйствительныхъ практическихъ начинаній Рескина, то они имѣютъ двоякій характеръ, съ одной стороны, филантропическій, а съ другой - реакціонный. Широкая филантропія, помощь нуждающимся, поглотила огромныя средства Рескина и огромный его заработокъ. Рескинъ принадлежитъ къ числу людей въ наибольшей степени осуществившихъ личную денежную благотворительность въ теченіе своей жизни. Изъ систематическихъ его начинаній слѣдуетъ упомянуть о книгоиздательствѣ ручнымъ способомъ безъ рекламы. Эти артистическіе пріемы отразились потомъ на типографскомъ дѣлѣ. Рескинъ захотѣлъ издать свои сочиненія наилучшимъ образомъ, какъ это представлялось ему достойнымъ, и они печатались въ одной изъ деревень на произведенной ручнымъ способомъ бумагѣ, ручной типографіей, при чемъ они были очень дороги и распространялись въ большомъ количествѣ, благодаря исключительной популярности Рескина. Однако этотъ опытъ не имѣлъ большого значенія. Другой болѣе интересный опытъ представляетъ попытка основать, такъ называемую, гильдію св. Георга. Подъ этимъ наименованіемъ Рескинъ и рескиніанцы мечтали объ образованіи чего то вродѣ толстовскихъ колоній, которыя основывались на стремленіи возвратиться на землю и соединить земледѣліе съ ручнымъ промысломъ. Проектъ этой гильдіи св. Георга былъ развитъ Рескинымъ въ тѣхъ же письмахъ къ рабочимъ подъ заглавіемъ Fors Clavigera, была выработана особая декларація, въ которой выражались религіозно-этическіе принципы этой гильдіи, но эта гильдія почти не осуществилась въ дѣйствительности, и послѣ неудачной попытки, изъ которой ничего не вышло, самъ проектъ былъ сданъ въ исторію. Третьимъ начинаніемъ былъ музей въ Шеффельдѣ, имени Рескина, основанный имъ самимъ, музей художественной промышленности. Четвертое начинаніе связанное съ его антипатіей къ городу, - устройство фабрики сукна съ домашнимъ трудомъ на островѣ Майнѣ, - это опять таки мелочь, интересная лишь въ связи съ общимъ міровоззрѣніемъ Рескина Наконецъ, какъ при его жизни, такъ и послѣ его смерти, основывался рядъ обществъ его имени; особенно большое значеніе, и теперь это является об-

непризнаннымъ, имѣютъ лекціи Рескина по исторіи искусства, для развитія художественной промышленности и для развитія вкуса. Въ этомъ отношеніи значеніе Рескина отмѣчено и въ извѣстной книгѣ Зомбарта „О современномъ капитализмѣ", въ главѣ о художественной промышленности.

ВИЛЬЯМЪ МОРИСЪ.

Въ связи съ Рескинымъ стоитъ одинъ изъ видныхъ представителей новаго англійскаго соціализма В. Морисъ (котораго не нужно смѣшивать съ главой англійскихъ соціалистовъ). Онъ является ученикомъ Рескина, какъ представитель эстетической критики капитализма и въ то же время отличается отъ него своимъ отношеніемъ къ соціализму. Морисъ родился въ 1834 году. Слѣдовательно, былъ младшимъ современникомъ Рескина, который пережилъ его даже на 4 года, такъ какъ Морисъ умеръ въ 1896 году. Морисъ происходилъ изъ состоятельной купеческой семьи. Онъ кончилъ институтъ и по окончаніи посвятилъ себя изящной литературѣ и практическимъ занятіямъ архитектурой. Онъ извѣстенъ столько же, какъ поэтъ и архитекторъ, сколько и какъ соціалистъ. Его перу принадлежитъ рядъ поэмъ и между прочимъ широко извѣстный романъ подъ заглавіемъ „Вѣсти ниоткуда", представляющій изъ себя нѣчто вродѣ утопіи, вродѣ романа Беллами „2000 лѣтъ назадъ". Морисъ основалъ сначала въ Мортонѣ, близъ Лондона, художественную мастерскую для изготовленія мебели и различныхъ вещей художественнаго ручного труда. Въ 1881 году вмѣстѣ съ основаніемъ соціалъ-демократическихъ федерацій въ Англіи онъ вступилъ въ члены этой федераціи и вмѣстѣ съ Гайндманомъ и другими былъ однимъ изъ самыхъ первыхъ ея агитаторовъ. Но затѣмъ онъ разошелся съ Гайндманомъ, выступилъ изъ федераціи и основалъ свою соціалистическую группу, распавшуюся въ 1891-2 году. Послѣ нея онъ отстранился отъ политики и остатокъ своей жизни посвятилъ интересамъ, главнымъ образомъ художественнымъ. Для Мориса опредѣляющимъ вліяніемъ были соціальныя идеи Рескина. Морисъ самъ называетъ себя въ этомъ смыслѣ „эхомъ" Рескина. Его соединяетъ съ Рес-

кинымъ то основное убѣжденіе, что трудъ долженъ соединиться съ искусствомъ и, что онъ можетъ получить художественный характеръ и быть источникомъ радостнаго творчества трудящагося. „Наряду съ стремленіемъ творить прекрасное господствующая страсть моей жизни искони и до сихъ поръ есть ненависть къ современной цивилизаціи и притомъ не только соціальная ненависть, но прежде всего въ источникѣ своемъ ненависть эстетическая, ненависть Рескина. Онъ и Рескинъ вырожденіе современнаго промышлегнаго труда приводятъ въ связь съ капитализмомъ и съ его пріемами и мѣновой цѣнностью, извращающей естественное понятіе о творчествѣ. „Торговую прибыль" онъ называетъ тѣмъ чудовищемъ, которое уничтожаетъ всякую красоту и индивидуальность въ трудѣ, это „дыханіе жизни въ искусствѣ". „Такъ какъ радость и интересъ въ трудѣ для производства, хотя бы и простѣйшаго художественнаго произведенія, необходимы, а эта радость и этотъ интересъ налицо лишь тогда, когда рабочій можетъ осуществлять себя свободно, творчески, т.е. сознаетъ, что онъ создаетъ благо, пригодное для потребностей, какъ его самого, такъ и здороваго человѣка; такъ какъ современная система производства не допускаетъ существованія такихъ свободныхъ рабочихъ, сознательно производящихъ блага для себя и своихъ сосѣдей и запрещаетъ публикѣ спрашивать такіе товары; такъ какъ сознательно ни производители, ни потребители не могутъ производить и требовать благъ согласно своему желанію, то при господствѣ существующаго способа производства не можетъ существовать настоящее пріобрѣтательное искусство, но надо довольствоваться его видимостями." Таковъ обвинительный актъ Мориса противъ современнаго производства. Отсюда онъ дѣлаетъ естественный выводъ, что для того, чтобы освободить трудъ во всей его полнотѣ, красотѣ и достоинствѣ, необходимо вырвать рабочія силы изъ когтей капитализма, а это освобожденіе рабочаго отъ ига капитализма можно осуществить только помощью искусства. Только, когда трудъ станетъ искусствомъ, можно торжествовать побѣду надъ капитализмомъ, потому что иначе говоритъ Морисъ, „если бы было только облегчено бремя труда безотносительно къ нему тѣхъ чувствительныхъ элементовъ удовольствія, которые образуютъ настоящее зерно искусства", то этого было бы мало.

„Я знаю по моему собственному чувству и вожделѣнію, чего хотятъ эти люди и что могло бы ихъ спасти изъ глубины варварства: трудъ, который могъ бы удовлетворять ихъ самочувствіе, доставить имъ признаніе и участіе ихъ сотоварищей; жилище, въ которое они приходили бы съ радостью, обстановку, которая могла бы ихъ успокаивать и возвышать." Но только одна сила въ мірѣ способна была бы дать это - искусство, „искусство, созданное народомъ и для народа, какъ счастье, и для творцовъ, и для наслаждающихся имъ", поэтому тотъ общественный строй, для котораго „оживляющей душой" является искусство, въ которомъ „художественное облагороженіе повседневнаго труда вмѣсто страха и нужды осуществитъ надежду и радость, какъ тѣ силы, которыя побуждаютъ человѣка къ труду и такимъ образомъ поддерживаютъ извѣстный ходъ вещей въ мірѣ". Слѣдовательно, для соціальнаго строя и вообще для того строя, который призванъ будетъ замѣнить капиталистическій, Морисъ ставитъ задачу не только организаціи производства въ цѣляхъ общаго удовлетворенія потребностей, но и въ цѣляхъ преобразованія самого труда, который сталъ бы осмысленнѣе и привлекательнѣе для рабочихъ. Для этого необходимо, чтобы этому труду поставили такія задачи, которыя могли бы сдѣлаться задачами художественной промышленности, въ извѣстномъ смыслѣ искусства. Но здѣсь мы сталкиваемся съ тѣмъ жизненнымъ фактомъ, что цѣлый рядъ работъ въ искусство не претворяется, онѣ остаются для работающихъ въ потѣ лица. Вотъ для этого разряда работъ Морисъ считаетъ нужнымъ примѣненіе машинъ. Исходя въ общемъ изъ того же принципа, какъ и Рескинъ, Морисъ занимаетъ позицію въ этомъ вопросѣ противоположную Рескину. По его мнѣнію, машины должны имѣть то значеніе, что имъ можно поручить ту черную, нехудожественную работу, которая недостойна человѣка, и при развитіи машинной техники, человѣческія руки будутъ имѣть дѣло только съ художественной промышленностью.

Соціализмъ Морисъ понимаетъ, какъ систему полной общественной солидарности и въ этомъ отношеніи представляетъ собою мало отличія отъ другихъ соціалистовъ, поэтому онъ здѣсь намъ неинтересенъ, но отличительной его чертой, связывающей его и здѣсь съ Рескинымъ, является то убѣжденіе,

что практически соціализмъ не можетъ быть осуществленъ внѣшнимъ переворотомъ, котораго добиваются соціалисты. Когда Морисъ отошелъ отъ практической политики, то для него стало ясно, что этого одного недостаточно. Въ случаѣ удачи этого переворота „не было бы ничего, что могло бы выступить на его мѣсто, мы недостаточно созрѣли, для столь глубокаго переворота", поэтому задача эпохи есть задача „воспитательная - т.е. подготовить умы и характеры, которые способны будутъ вступить въ высшій общественный строй, убѣждать ихъ въ томъ, что соціализмъ для нихъ полезенъ и осуществимъ. Если мы достаточно убѣдили людей въ этомъ характерѣ мыслей, то они сами уже отыщутъ, какіе шаги слѣдуетъ сдѣлать для практическаго осуществленія его принциповъ". Такова задача воспитанія общественнаго мнѣнія.

Морисъ, благодаря тому, что связалъ соціализмъ съ эстетикой, и самъ представлялъ собою немалый художественный авторитетъ, содѣйствовалъ въ Англіи тому, что сдѣлалъ соціализмъ, какъ выражаются „salonfähig", т.е. проложилъ для него путь въ салоны, которые для него были замкнуты, и завоевалъ для него умы, которые иначе оставались бы чужды. Къ числу такихъ эстетическихъ соціалистовъ, являющихся учениками Мориса, принадлежитъ Оскаръ Уайльдъ, который высказывается не за пуританскій соціализмъ, не за „казарменную соціалъ-демократическую систему", но за морисовскій эстетическій соціализмъ.

Въ исторіи англійской жизни Морисъ оказалъ огромное вліяніе. Это была эпоха ренессанса въ исторіи развитія англійской промышленности, и Морисъ имѣлъ въ ней болѣе практическое значеніе, чѣмъ Рескинъ, духовнымъ продолжателемъ котораго онъ является.

НОВѢЙШЕЕ СОЦІАЛЬНОЕ ДВИЖЕНІЕ ВЪ АНГЛІИ.

Мы обозрѣли основныя теченія соціальной мысли Англіи, хотя это обозрѣніе не было исчерпывающимъ, но во всякомъ случаѣ, можно сказать, что наиболѣе важныя теченія были короче или подробнѣе отмѣчаемы. Изъ этого обзора можно убѣдиться,

что духовный міръ Англіи XIX вѣка представлялъ и представляетъ собою существенное отличіе отъ континента. Если для Германіи, напримѣръ, наиболѣе вліятельныя имена въ области соціальнаго мышленія въ XIX вѣкѣ суть имена Маркса, Энгельса, Лассаля, то соотвѣтствующаго вліянія въ Англіи были имена Карлейля и Рескина и, пожалуй, еще Овена. Слѣдовательно, въ этомъ сопоставленіи именъ выражается и различіе пріемовъ соціальной жизни и самаго типа и направленія соціальнаго движенія. Соціальная жизнь Англіи, въ противоположность Германіи, въ рабочемъ движеніи развилась путемъ непосредственной практики, внѣ опредѣляющаго господства какихъ либо теорій, доктринъ, внѣ опеки какихъ либо политическихъ партій.

Соціальное движеніе въ Англіи, какъ извѣстно, до самаго послѣдняго времени основывалось и еще теперь основывается на двухъ китахъ: на китѣ профессіональнаго движенія - трэдъ-юніонизмѣ, и на китѣ кооперативнаго движенія, т.е. на организаціи главнымъ образомъ потребительныхъ обществъ. Въ исторіи трэдъ-юніонизма, мы знаемъ, была бурная пора 30-40 годовъ, когда получили на него вліяніе соціалистическія утопіи Овена и его друзей. Но это вліяніе совершенно было сметено дальнѣйшими обстоятельствами, и начиная съ 50 до 80 годовъ, періода наиболѣе производительнаго въ исторіи трэдъ-юніонизма, оно идетъ путемъ практическимъ, нащупываемымъ внѣ руководительства какой либо опредѣленной теоріи. Въ настоящее время движеніе трэдъ-юніоновъ въ Англіи обнимаетъ собой больше 2 милліоновъ рабочихъ. Въ 1906 г. было 2100283 члена (изъ этого состава принадлежатъ англійскимъ рабочимъ партіямъ 1420000), а число членовъ кооперативныхъ обществъ 1906 г. - 2332754.

До 80 гг. отличительную особенность рабочаго движенія Англіи составлялъ его аполитическій характеръ, т.е. сравнительное равнодушіе, отсутствіе интересовъ къ вопросамъ политики и къ политическому представительству рабочихъ. Трэдъ-юніоны и до извѣстной степени потребительныя товарищества разрѣшали и разрѣшаютъ своей практикой цѣлый рядъ вопросовъ, которые для рабочихъ Германіи разрѣшаются путемъ развитія соціальнаго законодательства. Тѣмъ не менѣе въ концѣ 80-хъ годовъ создается, какъ извѣстно, такъ называемый новый юніо-

низмъ, который охватываетъ собой необученныхъ рабочихъ. и въ связи съ растущимъ развитіемъ новаго юніонизма и въ силу новыхъ экономическихъ условій въ Англіи постепенно развивается стремленіе къ особому классовому политическому представительству, постепенно вырабатываются рабочія партіи. Съ 1906 г. въ палатѣ общинъ было 25 депутатовъ рабочихъ партій, изъ нихъ 24 причисляли себя къ соціалистамъ разныхъ оттѣнковъ и наименованій, а 10 было рабочихъ-либераловъ. Слѣдовательно, и въ этомъ фазисѣ рабочаго движенія въ политическомъ представительствѣ проявляется отсутствіе какой либо одной рабочей партіи, которая вела бы рабочее движеніе въ его политической борьбѣ, подобно тому, какъ его ведетъ, напримѣръ, германская соціалъ-демократія. Нѣкоторый соціалистическій оттѣнокъ англійскаго рабочаго движенія появляется лишь въ новое время. Первоначально это выражалось въ особыхъ резолюціяхъ, принимаемыхъ на ежегодномъ конгрессѣ трэдъ-юніоновъ. Обыкновенно резолюціи эти производили впечатлѣніе праздныхъ словъ, разбирались по существу и съ большой мелочностью разныя практическія дѣла, но всѣ пренія прекращались, когда резолюціи касались національзаціи всѣхъ средствъ производства и желательности осуществленія соціалистическаго строя. Сначала это была какъ бы соціалистическая вѣжливость со стороны конгресса, но тѣмъ не менѣе эта вѣжливость примѣнена впервые въ Ньюкестлѣ, и съ тѣхъ поръ представляетъ собою фактъ любопытный и даетъ, можетъ быть, толчокъ къ установленію соціалистическаго настроенія въ рабочемъ движеніи, такъ напр., предполагаетъ Зомбартъ. Ухудшеніе положенія трэдъ-юніоновъ въ послѣднее время, вызванное практикой англійскихъ судовъ и стремленіемъ ограничить дѣятельность этихъ трэдъ-юніоновъ, ведетъ къ тому же. Въ 1900 году въ Лондонѣ была конференція, въ которой участвовали не только трэдъ-юніоны, но разныя рабочія организаціи, и здѣсь было принято рѣшеніе создать особую организацію, которая добивалась бы образованія особой рабочей партіи. Правда, духъ этой организаціи, по словамъ того же Зомбарта, представляется далеко несоціалистическимъ, настолько, что члены соціалъ-демократической федераціи, сначала работавшіе въ этой организаціи, затѣмъ постепенно вышли изъ нея, настолько бы-

ли недовольны ею. Какъ говоритъ Зомбартъ, „ее упрекаютъ въ томъ, что она образуетъ какой то ералашъ, гдѣ рядомъ съ стойкими соціалъ-демократами дѣйствуютъ люди все еще полулиберальнаго образа мыслей". Другими словами, это сводится къ тому, что объединяющей, господствующей доктрины или партіи англійское рабочее движеніе не имѣетъ, однако на конгрессѣ въ Ливерпулѣ въ 1905 г. была конечная цѣль соціализма внесена официально въ программу, и одновременно была принята резолюція, создавшая возможность соціалъ-демократической федераціи вновь вступить въ эту партію. Но во всякомъ случаѣ эти факты представляютъ собою лишь самые первые шаги на пути къ соціалистическому преобразованію англійскаго рабочаго движенія, и въ настоящее время еще гораздо больше замѣтно отсутствіе объединяющихъ началъ нежели присутствіе ихъ. Зомбартъ устанавливаетъ въ своихъ лекціяхъ о соціализмѣ и рабочемъ движеніи тенденцію къ единству въ англійскомъ рабочемъ движеніи, благодаря которой приближается своеобразное движеніе Англіи къ континентальному. Это сильно преувеличено и въ значительной мѣрѣ скорѣе теоретическій постулатъ, соотвѣтствующій общему міровоззрѣнію Зомбарта, нежели историческій фактъ. Гораздо интереснѣе послушать то, что говоритъ самый выдающійся, по моему мнѣнію, экономистъ современной Англіи, не имѣющій себѣ равнаго, знатокъ рабочаго движенія въ Англіи, фабіанскій соціалистъ Сидней Веббъ (одинъ изъ авторовъ - „Исторіи трэдъ-юніоновъ", „Теоріи и практики трэдъ-юніоновъ" и ряда другихъ сочиненій). Сидней Веббъ въ предисловіи къ сочиненію „Соціализмъ въ Англіи" опредѣленно высказывается, что „общественныя организаціи Европы, Америки и Австраліи находятся въ различныхъ ступеняхъ развитія; онѣ двигаются съ различной скоростью. Поэтому, - заключаетъ Сидней Веббъ, - нечего надѣяться, что ближайшія поколѣнія увидятъ интернаціональный соціализмъ; интернаціональность проявится только въ братской симпатіи и во взаимной поддержкѣ. Тѣ лица, которыя въ различныхъ странахъ ведутъ пропаганду соціализма, будутъ и въ будущемъ приспособляться къ общественному мнѣнію родной страны и будутъ выдвигать тѣ программы, которыя соотвѣтствуютъ развитію ихъ страны. Если основная идея соціализма носитъ интернаціональный характеръ, то программа, во всякомъ случаѣ, не можетъ

быть интернаціональна. Это должно быть ясно всякому, кто былъ на интернаціональныхъ соціалистическихъ съѣздахъ Брюсселя, Цюриха и Лондона. „Это различіе программъ и способъ изложенія соціалистическихъ идей въ различныхъ странахъ, - прибавляетъ Веббъ, - и заставляетъ насъ учиться другъ у друга и пользоваться общимъ опытомъ. Англійскаго соціалиста интересуетъ не то, что у него есть общаго съ нѣмецкимъ, а то, въ чемъ они расходятся. Поэтому, несмотря на то, что нѣмецкая соціалъ-демократическая партія значительно сильнѣе англійскихъ соціалистическихъ группъ, возможно, что и нѣмецкій ученый экономистъ и нѣмецкій соціалъ-демократъ найдутъ для себя много интереснаго, когда они ближе увидятъ, чѣмъ англійскій соціализмъ отличается отъ нѣмецкаго". Въ Англіи нѣтъ единой и могущественной соціалистической организаціи. которая могла бы сравниться съ нѣмецкой. Напр., авторы статей въ названномъ сборникѣ (редактированномъ Веббомъ) принадлежатъ къ 6 различнымъ организаціямъ, 3 изъ этихъ организацій признаютъ соціалистическую программу, а остальныя по своему міровоззрѣнію отчасти примыкаютъ къ англиканской церкви, а отчасти къ трэдъ-юніонамъ. „Вторымъ отличіемъ англійскаго соціализма, - по мнѣнію Сиднея Вебба, - является то, что „нельзя утверждать, что англійскій соціализмъ носитъ классовый характеръ. Изъ авторовъ статей только двое - за исключеніемъ тѣхъ, которые подписали приложенный въ концѣ книги докладъ - бывшіе рабочіе. Двое принадлежатъ къ тѣмъ кругамъ, которые въ Англіи носятъ названіе „высшихъ классовъ", а остальные принадлежатъ къ среднимъ кругамъ. Этотъ фактъ очень характеренъ для англійскаго движенія. Значительная часть англійскихъ соціалистовъ принадлежитъ къ среднимъ классамъ. Къ нимъ примыкаетъ нѣсколько лицъ, принадлежащихъ къ высшимъ классамъ, милліоны же рабочихъ не только подаютъ голоса за консерваторовъ, но и очень консервативно настроены. Затѣмъ англійскіе рабочіе не составляютъ единаго и однороднаго класса; они распадаются на множество слоевъ, изъ которыхъ каждый рѣзко и опредѣленно понимаетъ свои профессіональные интересы и считаетъ себя выше тѣхъ, кто стоитъ ниже его".

Этотъ фактъ, полагаетъ Веббъ, вообще характеренъ для англійскаго движенія и значительная часть англійскихъ соціа-

листовъ принадлежитъ къ среднимъ классамъ, къ нимъ принадлежитъ и часть лицъ высшихъ классовъ и рабочіе, лишь не консервативно настроенные. Къ этому присоединяется еще то, что англійскіе рабочіе не представляютъ однородной массы, впрочемъ, какъ и рабочіе всѣхъ другихъ странъ, но въ другихъ странахъ они не въ такой степени распадаются на множество слоевъ, изъ которыхъ каждый рѣзко и опредѣленно понимаетъ свои профессіональные интересы и считаютъ себя выше тѣхъ, кто стоитъ ниже его. Внутри же отдѣльныхъ слоевъ и между самыми слоями существуетъ сильное движеніе, но всетаки общественные перегородки еще сохраняются. Семьи каменьщиковъ, напр., неохотно разрѣшаютъ своимъ членамъ таскать камни, поэтому, - заключаетъ Веббъ, - представленіе о пролетаріатѣ, сознающемъ свое классовое положеніе, совершенно неприменимо къ Англіи. Это заключеніе станетъ понятнымъ, если вспомнить основной фактъ англійскаго рабочаго движенія, его профессіональный характеръ. Кромѣ этихъ особенностей Веббъ отмѣчаетъ еще одну черту, связанную съ величайшимъ преимуществомъ Англіи, съ ея политической свободой, проникающей въ общественныя привычки. „Въ Англіи, - говоритъ Веббъ, - никого не преслѣдуютъ за исповѣдываніе соціалистическихъ убѣжденій и никому въ голову не придетъ упрекать за принадлежность къ соціалистической партіи, такъ напр., рѣчь, которую произнесъ Весткоттъ, не помѣшала тому, чтобы правительство возвело его въ санъ лорда-архіепископа дургамскаго, т.е. сдѣлало его однимъ изъ самыхъ вліятельныхъ и высшихъ членовъ государственной церкви и членовъ палаты лордовъ. Другой авторъ сборника занимаетъ выдающееся положеніе въ Оксфордскомъ университетѣ, третій былъ 12 лѣтъ высшимъ правительственнымъ чиновникомъ и затѣмъ занялъ очень вліятельный постъ въ одномъ изъ важнѣйшихъ департаментовъ и все время велъ активную соціалистическую программу". Въ каждомъ правительственномъ учрежденіи, по свидѣтельству Вебба, есть соціалисты, принадлежащіе къ обществу фабіанцевъ, но это не мѣшаетъ имъ двигаться по служебной лѣстницѣ. Даже на международномъ соціалистическомъ конгрессѣ 1896 г. въ Лондонѣ одинъ изъ видныхъ организаторовъ этого конгресса занималъ постъ личнаго секретаря консервативнаго министра и несмотря на свои соціалистическія убѣжденія, онъ получилъ повышеніе и

занимаетъ очень видное мѣсто въ консервативномъ министерствѣ. Такимъ образомъ, въ Англіи соціализма не боятся, но вмѣстѣ съ тѣмъ такое отношеніе къ соціализму лишаетъ его до извѣстной степени остраго перца, лишаетъ его того привкуса революціонности, который онъ имѣетъ на континентѣ и, чѣмъ восточнѣе, тѣмъ сильнѣе, и вслѣдствіе этого измѣняетъ самъ удѣльный вѣсъ и темпераментъ, и характеръ этого движенія. Обращаясь къ конкретнымъ формамъ соціалистическаго движенія, долженъ указать, что въ настоящее время важнѣйшими соціалистическими организаціями въ Англіи являются три партіи, или группы, или общества. Въ сущности названіе партіи, до извѣстной степени, и то съ большими ограниченіями, примѣнимо только къ одной изъ нихъ, остальныя же скорѣе заслуживаютъ названіе общества по своей малочисленности и по самому характеру своей дѣятельности. Группой, наиболѣе приближающейся къ партіи, является такъ называемая Независимая Рабочая Партія, independent Labor Party. Это - любимое названіе у англичанъ. Идея индепендентства, самочувствіе свободы и личной независимости не оставили англичанъ и въ эпоху соціализма, и свою рабочую партію они назвали тоже индепендентской, хотя и въ другомъ смыслѣ, нежели это названіе примѣнялось во время англійской революціи. Основателями этой партіи, которая возникла въ 1893 г., являются: извѣстный рабочій Кейеръ-Гарди, Блечфордъ и Томъ Маннъ. Эта партія состоитъ изъ рабочихъ главнымъ образомъ и имѣетъ нѣсколько своихъ очень дѣятельныхъ отдѣленій, главнымъ образомъ въ промышленныхъ центрахъ сѣверной Англіи. Характеръ этой партіи хорошо выраженъ въ слѣдующихъ словахъ Кейеръ-Гарди, которыя цитируетъ Зомбартъ въ своей книгѣ „Соціализмъ и соціальное движеніе". „Съ самаго начала эта партія пробовала работать въ тѣснѣйшемъ союзѣ съ профессіональными организаціями. Вмѣсто того, чтобы принижать и высмѣивать умѣренное профессіональное и кооперативное движеніе, она отнеслась къ нимъ вполнѣ сочувственно, но въ то же время указала на ихъ несовершенство, какъ методовъ разрѣшенія соціальнаго вопроса. Далѣе, Независимая Рабочая Партія всегда признавала, хотя никогда не скрывала своихъ соціалистическихъ цѣлей, что рабочая партія, если даже не имѣ-

етъ явно соціалистическаго характера, если она образуется только въ противовѣсъ существующимъ политическимъ партіямъ, должна въ концѣ концовъ привести къ тому, чтобы поставить рабочее движеніе въ Англіи на одинъ уровень съ движеніемъ на континентѣ. Независимая Рабочая Партія приняла живое участіе въ выборахъ и агитація ея была столь успѣшна, что привлекла въ партію десятки тысячъ людей, которымъ соціализмъ былъ до сихъ поръ совершенно неизвѣстенъ. Ораторы и писатели Независимой Рабочей Партіи выражались при пропагандированіи соціализма въ простой, понятной народу формѣ. Они освободились отъ всякаго догматическаго способа изложенія, потому что придерживались того мнѣнія, что таковое умѣстно въ унивеситетскихъ аудиторіяхъ, но не въ народныхъ собраніяхъ. Однимъ словомъ, Независимая Рабочая Партія привила соціализмъ политической жизни и политическому мышленію Англіи, какъ садовникъ прививаетъ одну вѣтку къ другой. Благодаря этой дѣятельности, соціализмъ сталъ теперь не абстрактнымъ понятіемъ, а живымъ принципомъ, воодушевляющимъ дѣятельность общинныхъ совѣтовъ, въ которыхъ Независимая Рабочая Партія имѣетъ сотни представителей, проникающимъ даже въ атмосферу самого парламента." Какъ явствуетъ изъ этого вѣроисповѣданія одного изъ основателей партіи, независимость рабочей партіи въ Англіи нужно понимать прежде всего въ смыслѣ независимости отъ какихъ бы то ни было политическихъ, или даже соціалистическихъ доктринъ. Въ этомъ смыслѣ, слѣдовательно, между индепендентской партіей въ Англіи и соціалъ-демократической рабочей партіей въ Германіи, основанной на опредѣленной доктринѣ, на опредѣленной теоріи, существуетъ полная противоположность, съ другой стороны, и нѣкоторыя практическія особенности позиціи этой партіи по сравненію съ соціалъ-демократической партіей Германіи, тоже отличаются противоположностью.

Кейеръ-Гарди въ цитированномъ мною отрывкѣ очень опредѣленно указываетъ на положительное отношеніе этой партіи къ профессіональнымъ союзамъ, къ кооперативному движенію, ко всѣмъ формамъ практическаго движенія. Правда, въ настоящее время германская соціалъ-демократія, силою вещей, принуждена измѣнить свое старое подозрительное отношеніе къ професіо-

нальнымъ союзамъ, особенно къ кооперативному движенію.

Независимая Рабочая Партія издаетъ два органа, два еженедѣльника, изъ которыхъ одинъ подъ названіемъ „Clarion“ издается Блэчфордомъ, а другой „Labor Leader“ – „Руководитель рабочихъ“ – издается Кейеръ-Гарди. Эти еженедѣльники представляютъ собою небольшого формата газеты, выходящія одинъ разъ въ недѣлю. Вообще, если сравнить прессу англійскую и германскую, напр., то поражаетъ, что въ Германіи издаются десятки ежедневныхъ большихъ соціалистическихъ газетъ, въ любомъ большомъ городѣ издается ежедневная соціалистическая газета, между тѣмъ, какъ въ Англіи насчитывается 3-4 соціалистическихъ изданія, которыя выходятъ разъ въ недѣлю, – небольшіе листки, имѣющіе не столько обще-политическій, сколько информаціонный характеръ. Партія эта рекрутируется главнымъ образомъ изъ членовъ профессіональныхъ обществъ, союзовъ и стремится обратить на путь соціализма эти могущественныя организаціи рабочихъ. По словамъ Вебба, Независимая Рабочая Партія дѣлаетъ успѣхи въ этомъ отношеніи. Что касается политической дѣятельности партіи, то она стремится выставлять своихъ независимыхъ кандидатовъ, для того, чтобы стать болѣе извѣстной и привлечь болѣе адептовъ. Распространенность Независимой Рабочей Партіи учитать довольно трудно, во всякомъ случаѣ считать нужно десятками тысячъ, едва ли сотнями.

Второй организаціей соціалистическаго движенія въ настоящее время является соціалъ-демократическая федерація, Social Democratic Federation. Во главѣ ея стоятъ старые дѣятели марксистскаго движенія въ Англіи Гайдманъ и Баксъ. Эта федерація является старѣйшей организаціей въ Англіи, она образовалась въ 1881 г. и старается съ возможной точностью походить на нѣмецкій образецъ. Эта партія насколько возможно вела и ведетъ до сихъ поръ неутомимую пропаганду. По словамъ Вебба, это единственная англійская рабочая партія, которая признаетъ хозяйственную теорію Маркса. Она издаетъ еженедѣльникъ „Justice“ „Справедливость“, которая претендуетъ на то, что федерація представляетъ собой все англійское соціалистическое движеніе. „Необходимо однако замѣтить, – прибавляетъ Веббъ, – что федерація – по общимъ ли причинамъ или по причинамъ личного характера – не пріобрѣла вліянія на рабочій классъ Анг-

ліи. По числу членовъ партія всегда была меньше, чѣмъ Независимая Рабочая Партія, а въ политическомъ отношеніи она даже сравниться съ ней не могла". Въ одномъ изъ новѣйшихъ руководствъ по исторіи соціализма, въ книгѣ Дилль опредѣляется составъ числа членовъ соціалъ-демократической федераціи въ настоящее время около 2000 членовъ. Во всякомъ случаѣ численность этой группы не велика, а вліяніе ея еще меньше.

Наконецъ, третья соціалистическая организація въ Англіи, наиболѣе интересная и наиболѣе оригинальная, такъ называемое фабіанское общество, Fabian Society, оно не похоже ни на одну изъ предыдущихъ. Прежде всего фабіанское общество представляетъ собою не партію, а скорѣе ученое общество, или общество соціальной политики, состоящее главнымъ образомъ изъ интеллигенціи, изъ членовъ среднихъ классовъ, при чемъ число членовъ не велико, да и не можетъ быть велико по самой задачѣ общества. Въ 1905 г. это число опредѣлялось въ 700 человѣкъ, при чемъ главный методъ дѣйствій, которымъ пользуется фабіанское общество, есть воздѣйствіе на общественное мнѣніе черезъ литературу, агитацію, изданіе листковъ, памфлетовъ, публичныхъ лекцій и т.д., въ случаѣ нужды оно оказываетъ помощь соціалистическимъ организаціямъ и приглашаетъ вступать въ соціалистическія партіи или другіе союзы, ведущіе общественную и политическую борьбу. По свидѣтельству Вебба, который самъ является однимъ изъ наиболѣе крупныхъ членовъ фабіанскаго общества, „есть очень много данныхъ за то, что общество, благодаря политической свободѣ, отсутствію классовой розни и благосостоянію широкихъ слоевъ англійскаго народа добьется реформъ путемъ вліянія на общественное мнѣніе, на образованные состоятельные классы". Кромѣ этихъ группъ представителей группового соціализма, есть еще цѣлый рядъ громкихъ соціалистическихъ именъ въ Англіи, обладатели которыхъ не примыкаютъ къ какой либо общественной группѣ. Къ числу ихъ принадлежалъ Вильямъ Морисъ. Первоначально онъ примыкалъ къ соціалъ-демократической федераціи, но оттуда вышелъ и потомъ уже не приставалъ ни къ какому другому теченію. Морисъ интересенъ въ томъ отношеніи, что въ немъ соединяется съ соціалистомъ выдающійся поэтъ и выдающійся художникъ, до извѣстной степени

ученикъ, послѣдователь и продолжатель Рескина. Въ этомъ смыслѣ, по мнѣнію Вебба, онъ „цѣлой головой выше другихъ соціалистовъ и является несомнѣнно самой крупной фигурой англійскаго движенія". Также одинъ изъ виднѣйшихъ представителей соціализма, Джонъ Вернсъ, не примыкаетъ ни къ одной партіи и является независимымъ соціалистомъ. Изъ этихъ фактовъ явствуетъ, что серьезнаго значенія какая нибудь особая соціалистическая организація Англіи не имѣетъ, но изъ этого нельзя заключить, чтобы соціализмъ самъ по себѣ не былъ могудественной вліятельной силой въ Англіи. Я думаю, наоборотъ, его могущество въ странѣ, благодаря указаннымъ особенностямъ историческаго положенія Англіи, скорѣе увеличивается вслѣдствіе того, что оно идетъ, такъ сказать, въ разрозненномъ видѣ, вліяя на общественное мнѣніе черезъ отдѣльныхъ представителей, нежели въ концентрированномъ, но зато въ изолированномъ, обособленномъ видѣ, какъ на континентѣ.

ФАБІАНСКОЕ ОБЩЕСТВО.

Обращаясь къ характеристикѣ фабіанцевъ, долженъ выяснить названіе этого общества. Фабіанское общество приняло имя извѣстнаго римскаго полководца Фабія, получившаго названіе Кунктатора, т.е. медлителя, на теперешнемъ языкѣ постепеновцы и фабіанцы приняли его въ томъ смыслѣ, что онъ означаетъ постепенный, частичный соціализмъ, то, что нѣмцы называютъ Stücksocialismus. Сидней Веббъ въ своемъ этюдѣ „Объ истинномъ и ложномъ соціализмѣ" говоритъ о фабіанскомъ обществѣ въ этомъ трактатѣ, изданномъ отъ лица фабіанскаго общества: „Мы отказались отъ обычнаго представленія о томъ, что соціализмъ необходимо связанъ, съ одной стороны, съ утопіями, а съ другой - съ бунтарствомъ. Мы задались цѣлью найти и показать другимъ, какимъ образомъ Англія дѣйствительно можетъ быть превращена въ соціалъ-демократическую общину". И дальше: „Мы больше, чѣмъ когда бы то ни было, убѣждены въ томъ, что соціалистическій режимъ нельзя ввести путемъ переворота" Этотъ памфлетъ, изданный въ 1894 г., перепечатанъ недавно такъ что и сейчасъ выражаетъ мнѣніе фабіанскаго общества. „Мы

больше, чѣмъ когда бы то ни было, убѣждены въ томъ, что соціалистическій режимъ нельзя ввести путемъ переворота", слѣдовательно, идея общественнаго катаклизма, идея диктатуры пролетаріата, захватъ власти, введеніе соціалистическаго способа производства посредствомъ этой власти, - весь тотъ кругъ представленій, который выражаетъ Марксъ и Энгельсъ въ 40-хъ годахъ, - принципіально отвергается фабіанскимъ обществомъ. „Мы не вѣримъ въ эту догму, - говоритъ Веббъ, - мы не возлагаемъ также никакихъ надеждъ на организацію отдѣльныхъ соціалистическихъ коммунъ, подъ какимъ бы покровомъ эта старая идея ни появлялась." Но съ одинаково непримиримымъ отрицаніемъ они относятся и къ старому безсистемному эмпирическому либерализму и къ либерализму манчестерской партіи. Здѣсь задача фабіанцевъ, какъ опредѣляется въ памфлетѣ, такова: „фабіанское общество ставитъ себѣ задачей пропаганду среди англійскаго народа. Оно хочетъ убѣдить народъ въ томъ, что необходимо реорганизовать политическія учрежденія страны на самыхъ демократическихъ началахъ и ввести соціалистическій режимъ въ промышленности для того, чтобы матеріальная жизнь народа была независима отъ частнаго капитализма. Фабіанское общество старается осуществить только свои демократическія и соціалистическія цѣли, оно не ставитъ себѣ никакихъ другихъ задачъ, поэтому: общество не имѣетъ своего опредѣленнаго мнѣнія по вопросамъ брака и религіи, по абстрактнымъ вопросамъ науки, народнаго хозяйства, по вопросамъ общаго историческаго развитія, валюты, словомъ, по вопросамъ, выходящимъ за предѣлы практическихъ цѣлей демократіи и соціализма". На основаніи этой широкой принципіальной терпимости понятно, что въ фабіанскомъ обществѣ соединяются, и не безуспѣшно, люди различныхъ теоретическихъ и религіозныхъ убѣжденій, и архіепископъ Весткоттъ участвуетъ рядомъ съ Баксомъ и другими представителями совершенно атеистической точки зрѣнія.

„Общество ведетъ агитацію, - продолжаетъ Веббъ, - противъ всѣхъ существующихъ учрежденій и партій, подъ какимъ бы флагомъ они ни дѣйствовали и какими бы программами - соціалистическими или несоціалистическими - они не прикрывались, исходя изъ той точки зрѣнія, что считаться нужно только съ дѣйствіями, оно поддерживаетъ все, что полезно демократіи и со-

ціализму, и борется со всѣмъ, на чемъ лежитъ печать реакціи. Общество не заинтересовано въ томъ, чтобы всѣ практическія дѣйствія, носящія соціалистическій характеръ, исходили непремѣнно отъ него или отъ какой нибудь другой партіи или общества, образовавшагося спеціально для этой цѣли. Фабіанцы не стремятся къ тому, чтобы весь англійскій народъ вошелъ въ ихъ общество". Отдѣльные параграфы характеризуютъ терпимость фабіанцевъ, именно, что фабіанцы не удерживаютъ своихъ членовъ отъ того, чтобы они вступали въ другія общества. Напротивъ, они заботятся о томъ, чтобы члены общества вступали въ другіе союзы и вели тамъ пропаганду своихъ идей. Почти всѣ союзы и современныя соціальныя движенія содержатъ элементы, благопріятные соціализму, какъ бы цѣли и чувства ихъ основателей ни были чужды соціализму. Съ другой стороны, въ соціалистическихъ союзахъ всегда появляются предложенія, которыя носятъ крайне реакціонный характеръ, при чемъ авторы этихъ предложеній совершенно не признаютъ этого. Поэтому общество приглашаетъ своихъ членовъ вступать во всякіе союзы - въ соціалистическіе или несоціалистическіе, гдѣ только можно вести пропаганду фабіанскихъ идей. Эта черта фабіанскаго общества становится еще рельфнѣе, если опять таки сопоставить ее со взглядами, напр., германской соціалъ-демократической партіи, которые на партейтагѣ обсуждали весьма горячо, напр., вопросъ о томъ, можетъ или не можетъ членъ соціалистической партіи участвовать въ несоціалистической, или, какъ они выражаются, буржуазной прессѣ.

Что касается идеаловъ демократіи, то они понимаютъ подъ этимъ „просто контроль надъ управленіемъ посредствомъ свободно выборныхъ представителей народа. Они категорически высказываются противъ всякой демократической политики, которая стремится къ тому, чтобы технической работой центральнаго управленія и назначенія чиновниковъ производились путемъ народнаго референдума или путемъ какого нибудь другого прямого вмѣшательства народа. Эти учрежденія могутъ съ успѣхомъ дѣйствовать въ деревенской общинѣ, но они не подходятъ къ нашимъ сложнымъ формамъ цивилизаціи, къ нашей нарождающейся официальной демократіи". Фабіанцы требуютъ равныхъ политическихъ правъ для мужчинъ и женщинъ, поэтому въ теперешнемъ движеніи

въ Англіи въ пользу завоеванія политическихъ правъ для женщинъ фабіанцы имѣютъ сторонниковъ этого движенія.

Особый параграфъ носитъ названіе „Компромиссы фабіанцевъ". „Фабіанцы по опыту знаютъ, что соціалисты, какъ и всѣ другіе люди, не могутъ все устроить по своему желанію. Поэтому они признаютъ, что въ демократическомъ обществѣ компромиссы являются необходимымъ условіемъ политическаго развитія." Фабіанцы понимаютъ соціализмъ слѣдующимъ образомъ. народъ организуетъ и управляетъ всѣми необходимыми для страны отраслями производства; вся рента съ земли и капиталовъ является собственностью всего народа въ цѣломъ, который собираетъ эти доходы посредствомъ тѣхъ общественныхъ организацій, которыя наиболѣе приспособлены для данныхъ цѣлей, какъ напр., сельскія общины, городскія, провинціальныя и центральныя управленія. Рядомъ съ этимъ фабіанцы являются приверженцами государственнаго соціализма въ томъ широкомъ и опредѣленномъ смыслѣ, какое это слово имѣетъ въ настоящее время, напротивъ, государственный соціализмъ въ Германіи для германскихъ соціалистовъ долгое время составлялъ предметъ сомнѣній и пререканій настолько, что лишь такая въ настоящее время общепризнанная вещь - что цѣлесообразность и полезность рабочаго законодательства, законодательства для охраны труда и въ частности рабочаго страхованія - возбуждала опасенія и сомнѣнія еще въ началѣ 80-хъ годовъ. Среди демократическихъ членовъ фабіанцы вовсе не заводятъ такъ далеко принципъ государственности предпріятій монополій, чтобы исчезли частныя предпріятія, исчезла индивидуальная инціатива. „Индивидууму предоставлена возможность изслѣдовать соціальное значеніе новыхъ изобрѣтеній, вводить новый способъ производства, находить средства для удовлетворенія новыхъ общественныхъ потребностей и руководить общественными предпріятіями. Дѣятельность общественныхъ учрежденій должна быть дополнена дѣятельностью частныхъ предпріятій. Эту свободу фабіанцы также высоко цѣнятъ, какъ и свободу прессы, свободу слова или какія нибудь другія конституціонныя свободы".

Такимъ образомъ, въ сущности идеалъ фабіанства не есть соціализмъ въ чистомъ смыслѣ слова, а централизованная организація производства посредствомъ государственной власти, а

это есть далеко проведенный соціализмъ муниципальный, городской, государственный, который восполняетъ, поправляетъ, но не устраняетъ примѣненія частной инициативы. Интересно отношеніе фабіанцевъ къ среднимъ классамъ: „Представители среднихъ классовъ или буржуазіи до сихъ поръ обогащали соціализмъ идеями и съ увлеченіемъ участвовали въ соціалистическомъ движеніи" (подобно нашей интеллигенціи). „Фабіанскія общества поэтому протестуютъ противъ того, что соціалисты квалифицируютъ реакціоннымъ именно тотъ классъ, который создалъ соціализмъ. Съ другой стороны, фабіанцы не удивляются тому, что вожди соціалистовъ, вышедшіе изъ среднихъ классовъ, съ большой горечью нападаютъ на ограниченность и себялюбіе буржуазіи, но они не думаютъ, чтобы пролетаріатъ былъ совершенно свободенъ отъ этихъ качествъ. Фабіанскія общества, - какъ и всякое другое соціалистическое общество, - можетъ подготовить народъ къ соціализму только тогда, когда оно познакомитъ его съ духовными пріобрѣтеніями выдающихся членовъ всѣхъ классовъ общества. Фабіанцы поэтому не могутъ употреблять выраженія „средній классъ", или „буржуазія" въ смыслѣ упрека, ибо имъ пришлось бы оттолкнуть отъ себя большую часть своихъ собственныхъ членовъ". Нужно замѣтить, что цитированные мною отрывки взяты изъ статей, которыя собраны Веббомъ для нѣмецкаго читателя, для знакомства читателя съ тѣмъ, что представляетъ собою въ настоящее время соціализмъ въ Англіи, и потому это заявленіе относительно отношенія къ различнымъ классамъ, вообще не пролетарскимъ классамъ, и полемика съ квалификаціей буржуазныхъ классовъ, есть полемика съ широко укоренившейся въ Германіи и у насъ въ Россіи терминологіей и отношеніемъ къ классамъ, не занимающимся производительнымъ трудомъ. Сами фабіанцы устанавливаютъ, что „фабіанское общество стремится разбудить совѣсть общества" и что „для философіи соціализма свѣтъ болѣе важный факторъ, чѣмъ теплота". На этомъ основаніи они стремятся научно изслѣдовать и освѣтить вопросъ, и результаты своихъ изслѣдованій публикуютъ или въ формѣ небольшихъ памфлетовъ, листковъ или трактатовъ - „pamphlets and tracts", имѣющихъ самый разнообразный характеръ, касающихся самыхъ разнообразныхъ вопросовъ. Трактаты эти издаются въ особомъ сборникѣ, носящемъ названіе. „Fabian Essays in

Socialism".

Чего фабіанцы не признаютъ? „Фабіанцы не признаютъ такихъ фразъ, какъ „отмѣна системы заработной платы", ибо эти фразы только создаютъ въ публикѣ невѣрное представленіе о соціализмѣ. Теперь заработная плата устанавливается конкуренціей отдѣльныхъ индивидуумовъ, мужчинъ и женщинъ, которые работаютъ для частныхъ предпринимателей. Соціализмъ же установитъ право на опредѣленное количество средствъ существованія для всѣхъ рабочихъ, находящихся на службѣ общества и отмѣнитъ прибыль и всякія другія формы вознагражденія, созданные режимомъ,спекуляціей и конкуренціей. Фабіанцы стремятся не къ тому, чтобы отмѣнить заработную плату, а къ тому, чтобы прочно установить ее для каждаго. Общество рѣшительно выступаетъ противъ всѣхъ требованій, направленныхъ къ обобществленію производства путемъ установленія одинаковой заработной платы,одинаковаго рабочаго времени, офиціальной организаціи и контроля со стороны каждаго. Такого рода требованія не осуществимы. Они не совмѣстимы съ основной идеей современнаго соціализма, по которой все должно быть одинаково подчинено общественному интересу. Общество фабіанцевъ отрицательно относится ко всякимъ, безъ исключенія, планамъ, стремящимся къ тому, чтобы отдавать въ руки отдѣльнаго лица или „группы лицъ" весь продуктъ ихъ труда. Фабіанцы находятъ, что всѣ продукты являются результатомъ общественнаго труда, и что поэтому распредѣленіе ихъ должно носить общественный характеръ. Развитіе промышленности дѣлаетъ совершенно невозможнымъ узнать и точно опредѣлить степень участія каждаго въ производствѣ общаго продукта". Наконецъ, въ заключеніе фабіанцы высказываютъ свое общее отношеніе къ соціализму. Они видятъ въ соціализмѣ только то, что можно въ немъ видѣть, не стоя на точкѣ зрѣнія матеріалистическаго пониманія исторіи, именно историческій хозяйственный фактъ, весьма важный и существенный, но не болѣе. „Соціализмъ, - по мнѣнію фабіанцевъ, - не является панацеей отъ всѣхъ болѣзней человѣческаго общества. Соціализмъ помогаетъ только тѣмъ, кто страдаетъ отъ неправильной организаціи производства и отъ несправедливаго во всѣхъ отношеніяхъ распредѣленія благъ".

Вотъ основные принципы фабіанскаго общества соціалистовъ. Эти принципы въ примѣненіи къ разнымъ вопросамъ практической жизни и теоріи они развиваютъ въ своихъ памфлетахъ и теоретическихъ сочиненіяхъ, хотя нужно сказать, что эти теоретическія сочиненія весьма ограничены по размѣру и представляютъ весьма мало интереса по качеству. Сборникъ идей англійскихъ соціалистовъ, составленный Веббомъ, вводитъ въ кругъ идей фабіанскихъ соціалистовъ, изданный въ 90-хъ годахъ и перепечатанный безъ измѣненія подъ заглавіемъ: „Фабіанскіе опыты соціализма".

Что касается памфлетовъ, которые всюду распространены, они отзываются на разныя злобы дня, кромѣ того, фабіанцы устраиваютъ просвѣтительныя учрежденія, читаютъ публичныя лекціи, устраиваютъ публичныя засѣданія для рабочихъ, при чемъ предметомъ ихъ являются самыя разнообразныя темы, не только соціальныя, но и литературныя, естественно-научныя, философскія и религіозныя, однимъ словомъ, темы, которыя могутъ въ данное время найти спросъ.

Я въ сущности закончилъ пересмотръ самыхъ важныхъ, по крайней мѣрѣ, явленій, въ области соціальнаго мышленія въ Англіи, какъ въ теченіе XIX вѣка, такъ и въ теченіе той исторической эпохи, которая ему предшествовала. Теперь мы a posteriori, на основаніи произведеннаго изученія и знакомства, можемъ повторить свои апріорныя положенія, именно, что соціализмъ, какъ всякое историческое культурное явленіе, націоналенъ. Онъ представляетъ собою извѣстные общественные принципы, хотя и повторяющіеся въ разныхъ странахъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ есть явленіе органическое, народное, развившееся среди данной исторической атмосферы. Въ исторіи Англіи, страны наиболѣе промышленной, капиталистической, какъ разъ той страны, на основаніи которой соціалъ-демократическая доктрина выработала свою схему, лучше всего и опровергается та мысль, что рабочее движеніе единообразно, какъ это постулируется въ германскомъ доктринальномъ соціализмѣ. Напротивъ, вся исторія Англіи свидѣтельствуетъ о многообразіи и различіи духовныхъ особенностей этого движенія.

СОЦІАЛЬНЫЯ УЧЕНІЯ ГЕРМАНІИ. КЛАССИЧЕСКІЙ ГЕРМАНСКІЙ ИДЕАЛИЗМЪ.

Мы переходимъ къ изученію соціальныхъ идей въ Германіи. Откуда начинать это изученіе для того, чтобы оно было возможно глубокимъ и широкимъ? Основнымъ опредѣляющимъ факторомъ духовной исторіи Германіи въ новое время, безъ сомнѣнія, является реформація и духовнымъ отцомъ новѣйшей германской культуры, безъ сомнѣнія, слѣдуетъ считать никого иного, какъ Мартина Лютера. Однако эта генетическая связь въ настоящее время чувствуется уже не непосредственно, а черезъ цѣлый рядъ промежуточныхъ историческихъ звеньевъ, изъ которыхъ важнѣйшее есть философія классическаго германскаго идеализма. Въ этомъ смыслѣ вторымъ духовнымъ отцомъ германской культуры послѣ Лютера является Иммануилъ Кантъ. Реформація была, какъ мы знаемъ, торжествомъ религіознаго индивидуализма. Сущность протестантизма состоитъ въ томъ, что, противъ поглощающаго цѣлаго католической церкви, онъ односторонне провозгласилъ права религіозной индивидуальности. Мы не можемъ, отчасти за недостаткомъ времени, а отчасти просто вслѣдствіе недостаточной научной разработки вопроса, прослѣдить всѣхъ этихъ звеньевъ, которыя идутъ отъ Лютера къ Канту, но существо дѣла, именно религіозно-этическій индивидуализмъ и у Лютера, и у Канта остается тотъ же, несмотря на различную философскую оболочку. Германскій философскій идеализмъ, въ особенности въ лицѣ Канта и Фихте, есть прежде всего этическій, точнѣе религіозно-этическій индивидуализмъ. Лютеръ провозгласилъ религіозный суверенитетъ личности въ своемъ трактатѣ, имѣющемъ всемірно-историческое значеніе, „О свободѣ христіанина", гдѣ эту идею онъ выражаетъ на языкѣ богословія и отчасти даже средневѣковаго богословія. Кантъ и Фихте ту же самую идею о высшей абсолютной цѣнности человѣческой индивидуальности выразили на философскомъ языкѣ новаго времени. Въ этомъ смыслѣ германскій идеализмъ можно до извѣстной степени сопоставить съ пуританизмомъ въ Англіи, назвать его германскимъ пуританизмомъ. Какъ вы помните, пуританизмъ или индепендентство было тѣмъ самымъ религіознымъ индивидуализмомъ, впослѣдствіи примѣненнымъ и къ области политической мысли и экономическаго

мышленія, какимъ въ исторіи германской мысли является этическій индивидуализмъ Канта и Фихте. Духовная преемственность между реформаціей и германскимъ идеализмомъ сознается и сознавалась и самыми представителями германской культуры, напр., современной германской философіи. Когда нѣсколько лѣтъ тому назадъ праздновался столѣтній юбилей Канта, то въ рядѣ брошюръ и статей, вышедшихъ изъ подъ пера представителей философскихъ кафедръ Германіи, устанавливалась эта связь между протестантизмомъ и идеализмомъ, между Лютеромъ и Кантомъ. Не трудно показать на исторіи германской мысли, что вся духовная германская культура опредѣлялась въ извѣстномъ смыслѣ германскимъ идеализмомъ или въ его положительномъ развитіи или въ его отрицаніи. Дальнѣйшее развитіе кантовскаго идеализма выразилось въ философіи такъ называемаго классическаго идеализма, заканчивающейся Гегелемъ. Затѣмъ теорія познанія Канта разрабатывается въ настоящее время безчисленными представителями неокантіанскаго направленія, господствующаго въ настоящее время въ германской философіи. Наконецъ, какъ антитезисъ Канту и въ особенности Гегелю, опредѣлилось матеріалистическое русло германской философіи, главные представители котораго либо бывшіе гегеліанцы, либо кантіанцы. Такимъ образомъ, не было болѣе опредѣляющаго русла въ духовной жизни Германіи и въ этомъ отношеніи, нежели идеализмъ. Однако, если бы мы стали устанавливать связь классическаго идеализма и современной германской философіи ближе, это завело бы насъ совсѣмъ въ другую область, область исторіи философіи. Гораздо важнѣе отмѣтить здѣсь, что и въ области соціальной мысли, въ области соціализма, Кантъ и Фихте не только продолжають играть видную роль, но и вліяніе ихъ на нашихъ глазахъ становится все больше и больше. Именно самые послѣдніе годы, послѣднее десятилѣтіе, знаменуется цѣлымъ рядомъ попытокъ связать соціализмъ съ кантовскимъ или фихтевскимъ идеализмомъ, соединить данныя реалистическаго экономическаго мышленія съ постулатами кантовскаго идеализма. Въ настоящее время все чаще и чаще ставится вопросъ о томъ, какой способъ обоснованія идеаловъ соціализма (для тѣхъ, кто ихъ раздѣляетъ) является болѣе соотвѣтствующимъ существу дѣла и требованіямъ философскаго мышленія: идеалистическій или матеріалистическій, или же,

какъ этотъ же вопросъ въ послѣднее время часто формулируютъ (напр., проф. Шульце-Геверницъ такъ озаглавилъ свою актовую рѣчь, сказанную въ прошломъ году), - „Кантъ или Марксъ?" По всѣмъ указаннымъ причинамъ подойти къ соціальнымъ ученіямъ XIX вѣка въ Германіи необходимо,во всякомъ случаѣ,черезъ Канта и другихъ представителей классическаго идеализма. Но въ то же время затруднительно раздѣлять у этихъ мыслителей ихъ идеи, относящіяся къ области соціальной философіи, отъ ихъ общихъ философскихъ идей, между тѣмъ излагать ихъ философскія идеи тоже нѣтъ возможности, потому что это потребовало бы самостоятельнаго философскаго курса. Приходится мириться съ неизбѣжностью и остановить свое вниманіе исключительно на прикладной, сравнительно второстепенной для общей ихъ системы, сторонѣ ихъ ученія.

И.КАНТЪ И ЕГО СОЦІАЛЬНЫЯ ИДЕИ.

Начнемъ съ Канта. Основнымъ философскимъ дѣломъ Канта, какъ знаетъ, конечно, большинство изъ васъ, и не занимающихся философіей, является критика знанія, постановка критическаго вопроса о томъ, при какихъ условіяхъ наше познаніе пріобрѣтаетъ объективную значимость, при какихъ условіяхъ мы можемъ познавать истину,каковы вообще условія познанія.Этотъ вопросъ изслѣдуетъ „Критика чистаго разума" и такъ называемые „Пролегомены".Общій отвѣтъ,который Кантъ даетъ на этотъ вопросъ, сводится, какъ извѣстно, къ тому, что наше познаніе осуществляется лишь черезъ примѣненіе субъективныхъ, т.е. свойственныхъ нашему сознанію, формъ,именно въ области чувственныхъ воспріятій въ пространствѣ и времени, а въ области мысли - въ формѣ различныхъ категорій, между которыми первое мѣсто занимаетъ категорія причинности. Субъектъ не пассивно воспринимаетъ впечатлѣніе или познавательный матеріалъ, который даетъ ему міръ, но и ихъ извѣстнымъ образомъ оформляетъ, накладываетъ на нихъ формы своего познанія и только въ ихъ посредствѣ онъ и можетъ познавать все, что вообще можно познать. Элементъ субъективный (форма) и объективный (впечатлѣнія) въ нашемъ познаніи сливаются неразрывно. Стало быть все,

что мы имѣемъ въ своемъ опытѣ, какъ Кантъ называетъ познаніе, мы познаемъ чрезъ посредство этихъ формъ, слѣдовательно, внѣ этого субъективнаго оформленія мы ничего не знаемъ и не можемъ знать. То, что лежитъ внѣ формъ познанія, то вообще для насъ не существуетъ, не познаваемо. Поэтому, если и существуетъ что либо, что не зависитъ отъ нашего опыта, а его обусловливаетъ (вещь въ себѣ, „Ding an sich", по выраженію Канта), то она тоже для насъ не доступна и о ней поэтому не можетъ быть сдѣлано никакого теоретическаго утвержденія. Такимъ образомъ, въ области теоретическаго знанія Кантъ законопатилъ всѣ щели въ область „вещей въ себѣ", но этимъ не ограничивалась его философская работа. Рядомъ съ дѣятельностью теоретическаго, познающаго разума Кантъ поставилъ такъ называемый практическій разумъ или нравственную роль. Человѣкъ есть не только познающее существо, но и волящее, опредѣляющее свою волю по разумнымъ, или неразумнымъ основаніямъ. Есть ли въ этой области какія нибудь нормы, которыя имѣютъ общее значеніе, или же въ этой области все субъективно, прихотливо измѣняется, въ зависимости отъ времени и мѣста? Другими словами, есть ли какая нибудь закономѣрность практическаго разума? На этотъ вопросъ Кантъ отвѣтилъ, какъ извѣстно, своимъ возвышеннымъ ученіемъ о нравственномъ законѣ, которое опредѣляетъ его систему, какъ систему прежде всего этическаго идеализма. Дѣйствительно, въ конкретномъ содержаніи своего нравственнаго сознанія мы находимъ различныя сужденія, различныя практическія оцѣнки и, слѣдовательно, возстановить какое нибудь опредѣленное содержаніе нравственнаго закона по этимъ конкретнымъ подробностямъ, по матеріальному содержанію, нѣтъ возможности. Но существуетъ нѣкоторый ф о р м а л ь н ы й признакъ, на основаніи котораго дѣлается нравственная оцѣнка. Эта формальная закономѣрность воли заключается въ томъ, что человѣкъ хочетъ не во имя своего субъективнаго произвола, но стремится такимъ образомъ опредѣлить свое хотѣніе, чтобы оно могло стать в с е о б щ и м ъ закономъ, чтобы и каждый человѣкъ, попавшій въ такое положеніе, поступилъ бы точно также, если бы желалъ дѣйствовать наилучшимъ образомъ. Формула нравственнаго закона у Канта такова: „Поступай такъ, чтобы всегда имѣть въ виду человѣчество, какъ въ твоемъ лицѣ,

такъ и въ лицѣ всякаго другого, какъ цѣль, и не смотри на него, какъ на средство".

Итакъ, нравственный законъ состоитъ въ томъ, чтобы поступать не субъективно, не своевольно, а объективно, въ масштабѣ всего человѣчества, и онъ же есть то основаніе, которое заставляетъ насъ видѣть въ другихъ людяхъ тоже носителей нравственнаго закона, то есть нѣчто такое, что никогда не можетъ быть средствомъ, а лишь самостоятельной цѣлью, нѣчто священное. „Нравственный законъ священенъ; отдѣльный человѣкъ, - говоритъ Кантъ, - хотя и въ достаточной степени противорѣчитъ этой святости, но человѣчество, насколько оно воплощено въ его лицѣ, должно быть для него священнымъ. Во всемъ твореніи можно все, что угодно и какъ угодно, употреблять исключительно въ качествѣ средства: лишь человѣкъ, а съ нимъ и каждое разумное существо, есть *самостоятельная цѣль*. Онъ именно есть субъектъ нравственнаго закона, который священенъ, благодаря принадлежащей ему въ силу его свободы автономіи. Это условіе мы съ полнымъ правомъ прилагаемъ даже къ божеской волѣ, во имя уваженія къ разумнымъ существамъ въ мірѣ, какъ Его твореніямъ, при чемъ оно основывается именно на личности ихъ, благодаря чему исключительно они и суть самостоятельныя цѣли." Отсюда нравственный пафосъ философіи Канта. Такимъ образомъ, среди мѣняющагося субъективнаго матеріала Кантъ нашелъ неподвижную абсолютную точку, эта точка - нравственный законъ и, исходя изъ него, онъ считаетъ возможнымъ сдѣлать рядъ выводовъ, которыхъ не позволила ему сдѣлать теоретическая философія. Эти выводы относятся, съ одной стороны, къ метафизикѣ и религіозной философіи, а съ другой - принадлежитъ непосредственно къ области соціальной философіи. Для насъ уже напередъ ясенъ тотъ ходъ мыслей, который можетъ привести отъ ученія практическаго разума о нравственной личности, какъ самоцѣли къ соціальной философіи. Вѣдь это - та же самая идея о суверенитетѣ личности, о ея абсолютномъ достоинствѣ, о ея правахъ, которая была и въ индепендентствѣ, вѣдь разница только въ философскомъ обосновавіи, но отнюдь не въ содержаніи; и, если въ индепендентствѣ эта идея являлась источникомъ, изъ котораго послѣдовательно развивались права человѣка и гражданина, и свобода совѣсти, и

идеалы государственнаго соціальнаго строя, то и изъ идей Канта можетъ быть развита подобная же система.

Что касается самого Канта, то по его историческому положенію и по общему ходу его мыслей, ему не пришлось сдѣлать всѣхъ тѣхъ практическихъ выводовъ изъ его идей, какіе были возможны, но тѣмъ не менѣе весь ходъ его мыслей направлялся именно въ эту сторону и то, что впослѣдствіи получило уже вполнѣ опредѣленное выраженіе въ соціализмѣ Фихте, мы находимъ уже въ ученіи Канта. Канту приходилось высказываться по ряду вопросовъ, касающихся философіи исторіи и въ связи съ ними по различнымъ политическимъ и отчасти соціальнымъ проблемамъ. Общій вопросъ, который ставилъ Кантъ самому себѣ, заключается въ томъ, какимъ образомъ понимать судьбы всего человѣческаго рода, смыслъ исторіи, если видѣть въ ней основнымъ содержаніемъ торжество идей нравственной свободы нравственной личности.

На вопросъ о философіи исторіи Кантъ отвѣтилъ небольшимъ трактатомъ подъ заглавіемъ: „Идея всеобщей исторіи съ точки зрѣнія всемірнаго гражданина" (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht). Это сочиненіе написано имъ, когда ему было 60 лѣтъ, въ 1784 г. Сочиненіе это любопытно въ томъ отношеніи, что онъ высказываетъ здѣсь такую точку зрѣнія на историческій процессъ, которая, съ одной стороны, приближается къ теперешнему реалистическому пониманію исторіи, а съ другой стороны, остается вѣрна его исходнымъ идеямъ. Онъ полагаетъ, что человѣческій родъ развиваетъ свою личность въ борьбѣ съ природой, въ борьбѣ съ самимъ собою и между собою, и эту борьбу онъ считаетъ воспитательнымъ средствомъ для наилучшей выработки личности. „Спасибо природѣ, - говоритъ онъ, - за ея неуживчивость, за завистливое соревнованіе тщеславія, за неудовлетворенную страсть къ обладанію и властвованію. Безъ этого всѣ превосходные естественныя задатки въ человѣчествѣ пребывали бы вѣчно въ зачаточномъ состояніи: человѣкъ хочетъ согласія, но природа лучше знаетъ, что нужно для его рода: она хочетъ раздора". „На подобіе того, какъ деревья въ лѣсу, именно благодаря тому, что каждое стремится отнять у другого свѣтъ "

воздухъ, принуждаютъ другъ друга искать того и другого надъ собою и пріобрѣтаютъ красивый и прямой ростъ, тогда какъ тѣ, которыя растутъ отдѣльно, выпускаютъ свои вѣтви по желанію въ разныя стороны и выходятъ увѣчными и кривыми".

Такимъ образомъ, путь историческаго развитія - человѣческая борьба, цѣль же исторіи есть торжество свободы человѣческихъ личностей. И такъ какъ эта свобода индивидуальности осуществима только при совершенномъ гражданскомъ общежитіи, то, слѣдовательно, оно зависитъ отъ разрѣшенія проблемы о совершенномъ гражданскомъ общежитіи. „Исторію человѣческаго рода, - говоритъ онъ, - съ этой точки зрѣнія можно разсматривать, какъ осуществленіе скрытаго плана природы, чтобы осуществить внутренне, а также и внѣшне для этой цѣли совершенную организацію государства, какъ единственное состояніе, въ которомъ она можетъ вполнѣ развить свои задатки, заложенные въ человѣкѣ. Для того, чтобы эта цѣль могла быть достигнута, необходимо преодолѣть рядъ самыхъ внѣшнихъ и грубыхъ препятствій, являющихся на пути къ этой цѣли и прежде всего раздоры, существующіе между отдѣльными народами и государствами". Кантъ, проповѣдникъ нравственнаго закона и гражданскаго общества, основаннаго на законѣ, естественно становится проповѣдникомъ вѣчнаго міра, который онъ, впрочемъ, относитъ лишь къ отдаленному историческому будущему. Для того, чтобы могло организоваться нормальное гражданское общество, долженъ быть установленъ миръ между государствами, но этотъ миръ можетъ быть установленъ только тогда, когда внутренняя жизнь отдѣльныхъ государствъ будетъ устроена на основаніи принципа свободы членовъ общества, какъ людей и, кромѣ того, зависимости всѣхъ отъ одного единаго законодательства, и, въ третьихъ, наконецъ, на основаніи закона равенства всѣхъ, какъ граждан. Такое устройство Кантъ называетъ республиканскимъ, разумѣя здѣсь не столько то, что мы въ настоящее время имѣемъ въ виду подъ названіемъ республики, сколько последовательное проведеніе такъ называемаго конституціоннаго режима. Только при наличности этихъ условій, которыя устраняютъ возможность личнаго авантюризма во внѣшней политикѣ, можетъ быть обезпеченъ внѣшній миръ. Цѣль историческаго развитія опредѣляется Кантомъ не въ наи-

большемъ счастьи человѣка, не эвдоминистически. Любопытно сопоставить въ этомъ отношеніи противоположность этихъ двухъ духовныхъ теченій, развивавшихся одновременно - Бентама и утилитаризма въ Англіи, и Канта и кантовскаго идеализма въ Германіи. По мнѣнію Канта, человѣкъ вообще не созданъ для блаженства, человѣкъ созданъ для нравственной жизни, для слѣдованія нравственному закону, а нравственный законъ осуществляется только борьбой съ собой, только мучительной жертвой самоотреченія. Поэтому, если развитіе человѣчества, какъ свобода и культура, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и нравственный ростъ человѣчества, то, по мнѣнію Канта, это отнюдь не есть стремленіе къ наибольшему счастью наибольшаго числа людей, онъ просто отказывается принимать счастье масштабомъ для опредѣленія прогресса. Культура производится сознательной работой воли человѣка надъ самимъ собой, борьбой съ собой. Извѣстно, что кантовскій нравственный ригоризмъ заходитъ такъ далеко, что придаетъ цѣнность только тѣмъ поступкамъ, которые совершаются во имя нравственности, во имя долга, но не во имя чувства, поэтому то, что совершается во имя любви, не имѣетъ нравственной цѣнности, по мнѣнію Канта, ее имѣетъ только то, что совершается по требованію категорическаго императива, во имя голоса „я долженъ". Поэтому самая исторія человѣчества Кантомъ связывается съ этимъ состояніемъ нравственной борьбы, состояніемъ, какъ бы послѣ грѣхопаденія. Въ этюдѣ, озаглавленномъ „Что такое просвѣщеніе" Кантъ даетъ такое опредѣленіе этому понятію: „Просвѣщеніе есть выходъ человѣка изъ духовнаго несовершеннолѣтія, поскольку онъ самъ является его виной". Мысль такая, что до тѣхъ поръ, пока человѣкъ, хотя бы даже повинуется голосу разума, но повинуется безсознательно, онъ находится въ состояніи какъ бы до грѣхопаденія, но какъ только онъ начинаетъ сознавать въ себѣ нравственную жизнь и у него появляется разумъ, неизбѣжна борьба разума съ низшими инстинктами человѣческой природы. Поэтому просвѣщеніе является необходимымъ орудіемъ для этой борьбы, но для того, чтобы развить это просвѣщеніе требуется, по мнѣнію Канта, свобода. „Для этого просвѣщенія, - говоритъ онъ, - не требуется ничего кромѣ *свободы* и притомъ самой безвредной изъ всего, что только носитъ имя свободы, именно свободы

публичнаго пользованія своимъ разумомъ во всѣхъ случаяхъ".
Слѣдуетъ остановиться еще для иллюстрація историческихъ воззрѣній Канта на томъ, какъ онъ относился къ Великой французской революціи, современникомъ которой онъ былъ и которая произвела на него, какъ и на всѣхъ другихъ современниковъ, огромное впечатлѣніе.

Престарѣлый Кантъ въ сочиненіи, озаглавленномъ „Споръ факультетовъ", написанномъ имъ 74 лѣтъ, ставитъ между прочимъ такой вопросъ: возможно ли доказывать существованіе моральнаго прогресса? Обсуждая этотъ вопросъ, онъ указываетъ, что существуетъ три точки зрѣнія на него: пессимистическая (или какъ онъ ее называетъ террористическая), отрицающая этотъ прогрессъ, затѣмъ эвдомонистическая, или оптимистическая, его утверждающая, и, наконецъ, третья точка зрѣнія (онъ ее называетъ абдеристической), которая состоитъ въ томъ, что плюсъ и минусъ въ исторіи погашаются и, такимъ образомъ, исторія разыгрывается въ пустую. Можно ли отвѣтить на этотъ вопросъ? Съ точки зрѣнія такого пониманія исторіи, при которомъ она является результатомъ какихъ нибудь стихійныхъ и отъ человѣческой воли независящихъ факторовъ, ну, положимъ, экономическаго развитія, на этотъ вопросъ сравнительно легче отвѣтить, но съ точки зрѣнія Канта, который вводитъ въ исторію человѣческую волю, опредѣляющую къ добру и злу, и человѣческую свободу, на этотъ вопросъ отвѣтить не такъ легко, потому что въ сущности для этого надо предсказать, какъ опредѣлится человѣческая воля, между тѣмъ предсказывать можно только то, что предопредѣлено причиной, но не свободой. И Кантъ обосновываетъ свою вѣру въ прогрессъ ничѣмъ инымъ, какъ тѣмъ энтузіазмомъ, который вызываетъ къ себѣ Великая французская революція. „Революція даровитаго народа, - говоритъ онъ, - которую мы видимъ происходящей въ наши дни, можетъ удасться или разбиться, она можетъ быть преисполнена такихъ бѣдствій и ужасовъ, что благомыслящій человѣкъ остановился бы, если бы ему пришлось предпринимать это второй разъ, какъ экспериментъ слишкомъ дорого стоющій, даже при полномъ разсчетѣ на успѣхъ, - но эта революція, говорю я, находитъ всетаки въ умахъ всѣхъ свидѣтелей, которые сами не вовлечены въ эту игру, такое сочувствіе, которое граничитъ съ энтузіаз-

момъ". „Итакъ, - заключаетъ философъ, - я приписываю человѣческому роду на основаніи аспектовъ и знанія нашихъ дней достиженіе этой цѣли (правового республиканскаго государства) и вмѣстѣ съ тѣмъ думаю, что не обладая способностью къ пророчествамъ, можно предсказать невозможность обращенія вспять теперешняго прогресса. Ибо такой феноменъ въ человѣческой исторіи *уже не забывается,* ибо въ немъ открылась склонность и способность человѣка къ добру, которую ни одинъ политикъ не могъ бы отворожить изъ теперешняго хода вещей". „Если бы и теперь событія эти не привели къ результату и если бы революція или реформа не удалась и все снова возвратилось бы къ прежнему, то и тогда это философское предсказаніе не теряетъ силы, ибо это событіе слишкомъ велико, слишкомъ связано съ интересами всего человѣчества и по своему вліянію распространяется на весь міръ во всѣхъ его частяхъ, чтобы у народовъ при благопріятныхъ обстоятельствахъ оно снова не возвратилось въ память и не явилось новыхъ попытокъ повторенія того же самаго". Такимъ образомъ, является положеніемъ, которое можно поддерживать въ строгой теоріи на зло всѣмъ невѣрующимъ, что человѣческій родъ всегда находится въ состояніи прогресса къ лучшему и это будетъ продолжаться и далѣе, а это, если принимать во вниманіе не только то, что можетъ произойти у какого либо одного народа, но и возможность распространенія его у другихъ народовъ, открываетъ перспективы на безграничное будущее. Такимъ образомъ, Кантъ всетаки останавливается въ концѣ концовъ на оптимистической точкѣ зрѣнія.

Разставаясь съ Кантомъ, скажу еще разъ, что онъ есть философъ и учитель нравственнаго долга, нравственнаго закона. Повторяю всемірно извѣстныя его слова, которыя не разъ, конечно, и вамъ приходилось слышить о томъ, что „двѣ вещи наполняютъ нашу душу постоянно новымъ и новымъ, все возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ, чѣмъ чаще и дольше размышляемъ мы о нихъ: звѣздное небо надо мною и моральный законъ во мнѣ".

СОЦІАЛЬНЫЯ ИДЕИ І.Г.ФИХТЕ.

Завѣты Канта въ области моральной философіи продолжаетъ І.Г.Фихте (старшій). Въ области теоретической философіи онъ развиваетъ дальше выводы „Критики чистаго разума". Эти идеи Фихте изложены въ его сочиненіи, носящемъ названіе „Наукословіе", которое было нѣсколько разъ переработано и переиздано и имѣется въ нѣсколькихъ варіантахъ въ его сочиненіяхъ. Эти общіе выводы фихтевскаго наукословія сводятся къ еще большему возвеличенію „я", познающаго субъекта, нежели это сдѣлано было въ системѣ Канта. Вмѣстѣ съ тѣмъ у Фихте получаетъ еще больше удареніе, если это возможно, и этическая идея Канта о долгѣ и нравственномъ законѣ, какъ основномъ началѣ, руководящемъ человѣческой личностью. Фихте развиваетъ эту идею въ цѣлую систему религіозно-метафизическаго міровоззрѣнія, которое правильнѣе всего назвать этическимъ пантеизмомъ. Міръ представляется для Фихте не какъ мертвый космосъ вещей, но какъ система нашихъ дѣйствій, опредѣляемыхъ, какъ и всѣ дѣйствія, цѣлями. Но цѣли эти, поскольку онѣ не являются личной прихотью, произволомъ, представляютъ собою осуществленіе идеальныхъ задачъ. Эти частныя цѣли, осуществляемыя отдѣльными лицами и отдѣльными поколѣніями, въ своей совокупности представляютъ собою осуществленіе нѣкоторой общей цѣли, ихъ въ себѣ обнимающей. Этотъ міръ идеальныхъ цѣлей представляетъ собою нравственный міропорядокъ и, осуществляя велѣніе этого нравственнаго міропорядка, человѣкъ осуществляетъ велѣніе божества. Нравственный міропорядокъ и есть въ философіи Фихте божество. Фихтевскій идеализмъ въ сравненіи съ кантовскимъ, различаясь по существу, является болѣе волевымъ, болѣе дѣятельнымъ, нежели созерцательный, кабинетный, профессорскій идеализмъ Канта. Біографія Фихте чрезвычайно интересна и во многихъ отношеніяхъ совершенно исключительна, она свидѣтельствуетъ намъ о той силѣ воли, темпераментѣ и стремленіи къ практической дѣятельности, которыми обладалъ этотъ необыкновенный человѣкъ. Сынъ народа, простого ткача, въ теченіе своей недолгой сравнительно жизни (онъ умеръ на 53 году), онъ претерпѣлъ много неудачъ и преслѣдованій вслѣдствіи своего неукротимаго тем -

перамента и, если кому либо изъ представителей философіи, не только нѣмецкаго идеализма, но, я думаю, и вообще философіи новаго времени, по праву принадлежитъ званіе философа-трибуна, философа-гражданина, то несомнѣнно Фихте. Этотъ личный его характеръ отражается не только на его философскомъ міросозерцаніи, въ особенности на тѣхъ практическихъ его приложеніяхъ, которыя онъ дѣлаетъ, но и на томъ, что всѣ сочиненія Фихте довольно рѣзко распадаются на двѣ категоріи: очень трудныхъ, къ числу которыхъ относится „Наукословіе", и затѣмъ общедоступныхъ, популярныхъ, которыя онъ произносилъ обыкновенно въ качествѣ публичныхъ лекцій, или лучше сказать проповѣдей, имѣющихъ задачей непосредственное воздѣйствіе на слушателей. Въ особенности такимъ историческимъ выступленіемъ Фихте являются его рѣчи нѣмецкому народу, сказанныя въ Берлинѣ, занятомъ французами и подъ опасностью разстрѣла. Фихте въ присутствіи завоевателей и передъ лицомъ ихъ обращался къ своимъ согражданамъ, призывая ихъ къ патріотизму, къ сознанію своего историческаго признанія, къ свободѣ и самоопредѣленію. За эти рѣчи къ нѣмецкому народу, больше, чѣмъ за свою философію, Фихте германскимъ народомъ въ настоящее время признается однимъ изъ своихъ духовныхъ вождей и создателей. Эта его личная особенность сказывается между прочимъ и на темахъ его сочиненій, на тѣхъ вопросахъ, которые привлекли его вниманіе. Въ одномъ изъ раннихъ трактатовъ Фихте полу-философскаго, полу-публицистическаго характера ставится вопросъ о свободѣ мысли. Фихте разбираетъ въ этомъ трактатѣ вопросъ, имѣютъ ли правители право ея лишать и принадлежитъ ли она вообще къ отчуждаемымъ правамъ. Фихте, который до извѣстной степени, какъ и Кантъ, находился подъ сильнымъ вліяніемъ Руссо и теоріи договорнаго происхожденія государства, съ точки зрѣнія этой теоріи ставитъ вопросъ объ отчуждаемости или неотчуждаемости свободы мысли такимъ образомъ: принадлежитъ ли свобода мысли къ числу отчуждаемыхъ, хотя бы волей человѣка, правъ, или же безусловно неотчуждаемое право? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Фихте, конечно, причислилъ эту свободу къ числу неотчуждаемыхъ правъ, при чемъ онъ обращается къ правителямъ Европы съ своеобразнымъ убѣжденіемъ, не принимать на себя роли опекуна человѣчества. „Пра-

вители, - говоритъ онъ, - это хорошо, что вы не хотите быть нашими злыми геніями, но не хорошо, если вы хотите быть для насъ богами. Отчего вы не хотите, наконецъ, рѣшиться спуститься до насъ и быть первыми между равными. Правитель, ты не имѣешь права стѣснять нашу свободу мыслей, а того, на что ты не имѣешь права, ты не долженъ никогда дѣлать и, хотя бы кругомъ тебя погибали міры, ты долженъ былъ бы быть погребеннымъ подъ ихъ развалинами вмѣстѣ съ своимъ народомъ. О развалинахъ міровъ, о тебѣ и о насъ позаботится тотъ, кто далъ намъ права, которымъ ты оказалъ надлежащее уваженіе. Нѣтъ, правитель, ты не богъ для насъ, лишь отъ него мы ожидаемъ счастья, а отъ тебя лишь защиты нашихъ правъ. Ты не долженъ быть относительно насъ благимъ, ты долженъ быть справедливымъ". Слѣдующій трактатъ, который написалъ молодой Фихте, относится къ французской революціи. Тотъ же самый вопросъ, который занималъ Канта, сталъ и передъ Фихте. Не нужно говорить, что если престарѣлый Кантъ оказался такимъ поклонникомъ великой Французской революціи, даже въ то время, когда она обнаружила свои отрицательныя стороны, то тѣмъ болѣе юный и пылкій Фихте; обсуждая вопросъ о революціи, онъ затрагиваетъ между прочимъ вопросъ о вознагражденіи за отчужденныя привилегіи и при обсужденіи этого вопроса высказываетъ нѣсколько идей болѣе общаго характера. „Многіе, - говоритъ онъ, - выражаютъ сожалѣніе къ тѣмъ, которые лишились возможности удовлетворять свои прихоти. Такія жалобы кажутся весьма добродѣтельны, а на самомъ дѣлѣ безсердечны. При этихъ жалобахъ, какъ нѣчто безусловное предполагается система, что только извѣстный классъ смертныхъ имѣетъ, я не знаю какое, право удовлетворять всѣ потребности, которыя только можетъ измыслить самое распущенное воображеніе, - что второй классъ людей имѣетъ уже не такія потребности, а въ меньшемъ числѣ, а третій еще меньше, чѣмъ второй и т.д., пока мы не дойдемъ до класса, который долженъ обходиться безъ самаго необходимаго для того, чтобы быть въ состояніи доставлять этимъ высшимъ классамъ наиболѣе ненужное и излишнее. Или же полагаютъ правовое основаніе для этого просто въ привычкѣ и дѣлаютъ такое заключеніе, такъ какъ потребностями одного семейства до сихъ поръ по-

глощалось то, что было необходимо для милліоновъ, то оно и должно необходимо продолжать такое поглощеніе. Поразительной непослѣдовательностью въ нашихъ мысляхъ является то, что мы такъ чувствительны къ страданіямъ королевы, которая не имѣетъ свѣжаго бѣлья, но при этомъ находимъ почти естественнымъ нужду другой матери, также родившей своей странѣ здоровыхъ дѣтей, которыхъ однако она сама, прикрытая лохмотьями, видитъ нагими бѣгающими вокругъ себя, и отъ недостатка пищи изсохла грудь ея, которую требуетъ малолѣтній ея ребенокъ съ обезсиленнымъ плачемъ. Такіе люди привычны, они не знаютъ ничего лучшаго, - говоритъ давящимся голосомъ сытый баловень, прихлебывая при этомъ дорогое вино, - но это неправда, къ голоду никогда не привыкаютъ, никогда не привыкаютъ къ противоестественной пищѣ, къ истощенію всѣхъ силъ и всякаго мужества, къ наготѣ въ такое время года. Г.Ребергъ нашелъ наивнымъ сужденіе, что тотъ, кто не работаетъ, не можетъ и ѣсть, но пусть же онъ позволитъ намъ считать не менѣе наивнымъ сужденіе, что только тотъ, кто работаетъ, не долженъ ѣсть или долженъ ѣсть несъѣдомое. Не привычка рѣшаетъ относительно того, что необходимо само по себѣ и безъ чего можно обойтись, но природа. Пища, достаточная человѣческому тѣлу въ количествѣ необходимомъ для возстановленія силъ, и обезпеченное и здоровое жилище долженъ имѣть всякій, кто работаетъ - таково основное положеніе". Мы видимъ, что уже при разборѣ этого вопроса Фихте высказываетъ нѣсколько общихъ сужденій соціалистическаго характера и эти сужденія появляются у него вовсе не случайно, напротивъ, изъ дальнѣйшаго развитія его мысли, они вырабатываются у него все болѣе и болѣе въ стройное міровоззрѣніе. Для оцѣнки его міровоззрѣнія не слѣдуетъ забывать, что Фихте, который родился въ 1764 г. и умеръ въ 1814 г., т.е. въ такую эпоху, когда Пруссія была страной съ преобладаніемъ натуральнаго хозяйства, съ крѣпостнымъ правомъ, съ примитивной зачаточной промышленностью, что въ эту эпоху, конечно, экономическая сторона этихъ его идей силою вещей оставалась весьма слабо разработанной, но принципіальныя основанія выражены достаточно рѣшительно. Между прочимъ одна изъ основныхъ идей Фихте выражена въ томъ же сочиненіи о французской революціи, изданномъ въ 1793 г. 29-лѣтній Фих-

те устанавливаетъ то, что въ настоящее время можно назвать правомъ на трудъ, - отчасти это можно было слышать уже въ приведенномъ мною сужденіи. Въ другомъ болѣе позднемъ сочиненіи этотъ принципъ высказывается имъ еще съ большей опредѣленностью. „Каждый долженъ имѣть необходимое, - говоритъ онъ, - это есть неотчуждаемое человѣческое право. Насколько договоръ лишаетъ насъ возможности имѣть это, онъ является самъ по себѣ юридически несостоятеленъ и подлежитъ отмѣнѣ. Покамѣстъ существуетъ, хотя одинъ, которому изъ-за роскоши нѣкоторыхъ невозможно пріобрѣтать своимъ трудомъ самое необходимое, эта роскошь должна быть ограничиваема безъ всякаго сожалѣнія. Пріобрѣсти своимъ трудомъ, говорю я, ибо только при условіи цѣлесообразнаго приложенія своихъ силъ онъ имѣетъ притязаніе на необходимое, и вовсе отъ него не требуется, чтобы онъ кормилъ всѣхъ тунеядцевъ. Кто не работаетъ, не долженъ ѣсть. Ни одинъ человѣкъ на землѣ не имѣетъ права оставлять свои силы безъ употребленія и долженъ жить своими силами".

Планъ организаціи экономическаго быта и борьбы съ бѣдностью при посредствѣ государственной власти, идею соціалистическаго государства, Фихте подвергнулъ спеціальной разработкѣ и изложилъ въ сочиненіи, озаглавленномъ „Замкнутое торговое государство" - Geschlossener Handelsstaat, 1800 г. Это сочиненіе представляетъ собою произведеніе, относящееся къ области соціалистическихъ утопій, типа утопіи Платона. Однимъ изъ основныхъ принциповъ, на которомъ строится торговое государство, является слѣдующій: „Является не только благимъ пожеланіемъ для человѣчества, но и необходимымъ требованіемъ его права и его предназначенія, чтобы оно жило на землѣ столь легко, столь свободно, столь повелительно относительно природы, столь по человѣчески въ настоящемъ смыслѣ слова, насколько лишь позволяетъ природа. Человѣкъ долженъ работать, но не какъ вьючное животное, которое засыпаетъ подъ своей ношей и послѣ необходимаго отдыха насильно пробуждается для несенія той же самой тяжести. Онъ долженъ работать радостно, беззаботно, весело, и ему должно оставаться время поднимать свои глаза и свой духъ къ небу, для чего онъ созданъ. Онъ не долженъ ѣсть прямо рядомъ съ вьючнымъ

скотомъ, но пища его должна отличаться отъ его пищи, а его жилище отъ его стойла настолько, насколько его тѣлесное строеніе отличается отъ тѣлеснаго строенія животнаго. Это его право уже потому, что онъ человѣкъ". „Внутреннее существенное благосостояніе состоитъ въ томъ, чтобы можно было бы удовлетворять человѣческія потребности посредствомъ возможно менѣе тяжелаго и упорнаго труда. Таково должно быть благосостояніе націи, а не отдѣльныхъ лицъ, которыхъ высшее благосостояніе является нерѣдко поразительнымъ симптомомъ и истинной причиной великихъ бѣдствій націи; онъ долженъ приблизительно въ равной степени распространяться на всѣхъ".

Заслуживаетъ сочувственнаго вниманія то, что Фихте, при всей напряженности своей философской работы, при многочисленности темъ политическихъ, этическихъ и правовыхъ, останавливается такъ пристально и на проблемѣ соціализма, на соціальномъ вопросѣ, и трактатъ этотъ „О замкнутомъ торговомъ государствѣ" онъ считаетъ едва ли не самымъ удачнымъ и наиболѣе продуманнымъ изъ своихъ произведеній. Для насъ онъ представляетъ лишь интересъ историческій, но тѣмъ не менѣе познакомимся вкратцѣ съ его основными идеями.

Фихте считаетъ осуществимымъ разрѣшеніе намѣченныхъ задачъ посредствомъ распространенія власти государства на организацію промышленности и торговли. Государство должно заботиться о томъ, чтобы всѣ общественныя потребности удовлетворялись по возможности равномѣрно и были обезпечены. Это достигается соотвѣтствующимъ распредѣленіемъ населенія по разнымъ профессіямъ или занятіямъ. Въ основѣ всего лежитъ классъ производителей. Это тѣ, которые занимаются добываніемъ сырья, прежде всего земледѣліемъ, горнымъ дѣломъ. Нѣтъ никакихъ оснований думать и предполагать, чтобы Фихте зналъ физіократовъ, но то, что онъ разумѣетъ подъ производительнымъ классомъ, приблизительно соотвѣтствуетъ тому, что Франсуа Кене называетъ Classe productive. Это самый важный классъ, стоящій у источника богатства. Второй классъ, который онъ называетъ довольно почетнымъ именемъ, Künstler - художники - представители ремесленнаго труда, занимающіеся переработкой сырья и, наконецъ, третій классъ - торговцы, которые содѣйствуютъ распредѣленію продуктовъ въ руки тѣхъ, кто въ нихъ нуждается

и главнымъ образомъ сношеніямъ между первымъ и вторымъ классомъ. Задачи торговцевъ опредѣляются интересами общественной пользы, а отнюдь не стремленіемъ къ полученію прибыли. Это такой же общественно необходимый классъ въ фихтевскомъ государствѣ, какъ и два предыдущихъ. Для того, чтобы эта машина рабстала правильно, нужно, чтобы численность этихъ классовъ была въ соотвѣтствіи потребностямъ, необходима пропорціональность въ распредѣленіи. Эта пропорціональность въ распредѣленіи осуществима лишь при томъ условіи, если государство представляетъ собою опредѣленное и замкнутое цѣлое. На подобіе того, какъ Платонъ въ своемъ „Государствѣ" рисуетъ полисъ замкнутый, ограниченный, такъ и Фихте, имѣвшій передъ собою, впрочемъ, и безъ того ограниченное небольшое государство, считаетъ основнымъ условіемъ такую замкнутость государства. Экономическимъ базисомъ такой замкнутости является особая организація денегъ, какъ мѣрило цѣнности. Именно онъ предлагаетъ сдѣлать деньги изъ какого угодно матеріала, хотя бы совершенно малоцѣннаго, но опредѣленнаго для такой цѣли государствомъ. Очевидно, что такія деньги имѣютъ значеніе только внутри страны, уподобляются бумажнымъ, а внѣ государства онѣ не имѣютъ цѣнности; если сношенія съ заграницей неизбѣжны и необходимы, то ведетъ ихъ государство. Слѣдовательно, въ этомъ проектѣ мы имѣемъ какъ бы ремесленный соціализмъ, цеховую организацію, во главѣ которой стоитъ государство, распредѣляющее производство по отдѣльнымъ цехамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ замкнутое въ предѣлахъ данной единицы.

По замѣчанію Куно-Фишера, извѣстнаго историка философіи, этотъ проектъ Фихте нѣсколько напоминаетъ ликургобскій проектъ, но каковъ бы онъ ни былъ по своему исполненію, мотивы его опредѣленно соціалистическіе. Поэтому право на трудъ и затѣмъ на достаточное вознагражденіе труда здѣсь является основаніемъ всякаго производства. Фихте ставитъ вопросъ такимъ образомъ, что нужно стремится къ удовлетворенію потребностей возможно дешевымъ, возможно обильнымъ и возможно пріятнымъ способомъ, и чтобы такимъ образомъ удовлетворялись потребности всѣхъ и дальнѣйшее повышеніе удовлетворенія наступитъ только тогда, когда удовлетворены всѣ. Поэтому полное соціалистическое равенство положено въ основаніе этого проек-

та. На основаніи идей, выраженныхъ въ „Торговомъ государствѣ", Фихте слѣдуетъ причислить, такимъ образомъ, къ числу соціалистовъ. Но въ дальнѣйшихъ сочиненіяхъ Фихте выражаетъ рядъ идей, которыя находятся въ нѣкоторомъ несоотвѣтствіи этимъ соціалистическимъ идеямъ и правильнѣе могутъ быть названы анархическими. У Фихте можно найти зачатки того и другого теченія столь могущественныхъ въ наши дни. Если соціализмъ исходитъ изъ стремленія къ расширенію функцій государства, то анархизмъ стремится къ ихъ сокращенію, къ постепенному упраздненію государства, какъ зла, хотя исторически неизбѣжнаго. И вотъ этотъ мирный анархизмъ и характеризуетъ идеи Фихте, выраженныя имъ въ сочиненіяхъ, написанныхъ въ началѣ XIX вѣка, въ особенности въ сочиненіи „О назначеніи ученыхъ". „Одно колесо за другимъ, - читаемъ мы здѣсь, - въ машинахъ такого государственнаго устройства останавливалось бы и убиралось, потому что то, на что оно должно было дѣйствовать, должно приводится въ движеніе своей собственной силой, - она становилась бы все проще. Если бы конечная цѣль могла быть вполнѣ достигнута, никакого государственнаго устройства не понадобилось бы, машина тогда остановилась бы, потому что на нее не дѣйствовало бы противоположное давленіе. Всеобще приложимый законъ разума соединилъ бы всѣхъ въ высшемъ единомысліи и согласіи и никакой иной законъ не нуженъ былъ бы для наблюденія за ихъ дѣйствіями. Никакія нормы не должны были бы уже опредѣлять, сколько долженъ жертвовать для общества каждый изъ своихъ правъ, потому что никто бы не сталъ требовать больше, чѣмъ нужно, и никто не сталъ бы давать менѣе; никакому судьѣ не пришлось бы разбирать ихъ спора, потому что они всегда были бы согласны. Не омрачайте этихъ утѣшительныхъ надеждъ мрачными мыслями о томъ, что онѣ никогда не исполнятся. Конечно, цѣликомъ это никогда не исполнится, но это не одна только сладкая мечта, не одна только обманчивая надежда. Прочное основаніе для нея заключается въ необходимомъ прогрессѣ человѣчества".

„Общественный инстинктъ принадлежитъ къ числу основныхъ инстинктовъ человѣка, - говоритъ Фихте. - „Человѣкъ предназначенъ жить въ обществѣ; онъ долженъ жить въ обществѣ; онъ не есть вполнѣ совершенный человѣкъ и противорѣчитъ самъ се-

бѣ, если живетъ изолированно. Вы видите, какъ важно общество вообще не смѣшивать съ опредѣленными эмпирическими формами общества, которое носитъ имя государства. Жизнь въ государствѣ не принадлежитъ къ числу абсолютныхъ цѣлей для человѣка, оно есть только зависящее отъ опредѣленныхъ условій, средство для основанія совершеннаго общества. Государство подобно всѣмъ человѣческимъ институтамъ, которые суть только средство, идетъ къ своему собственному уничтоженію, цѣлью всѣхъ правительствъ является то, чтобы вообще сдѣлать излишнимъ всякое правительство. Конечно, въ настоящее время, несомнѣнно, еще не пришелъ этотъ моментъ, и я не знаю, сколько миріадъ лѣтъ, или миріадъ миріадъ для этого потребуется, и здѣсь вообще рѣчь идетъ не о непосредственномъ приложеніи къ жизни, но лишь объ установленіи спекулятивнаго положенія, - теперь время еще не пришло. Но безспорно, что на пути человѣчества, насколько его можно обозначить a priori, лежитъ такой пунктъ, когда становятся излишними всякія государственныя связи. Это тотъ пунктъ, когда вмѣсто насилія или коварства, одинъ только разумъ будетъ всеобщимъ началомъ въ качествѣ высшаго судьи. На основаніи сказаннаго, взаимодѣйствіе посредствомъ свободы есть положительный характеръ общества". Такую мысль высказываетъ Фихте въ одномъ изъ своихъ сочиненій „О назначеніи ученыхъ". Если задаться вопросомъ о томъ, въ какомъ отношеніи находятся у Фихте оба порядка идей - соціалистическихъ и анархическихъ, то очевидно, что здѣсь можно не видѣть и противорѣчія и взаимной исключительности, потому что государство, и въ частности соціалистическое государство, разсматривается Фихте, какъ состояніе современнаго историческаго человѣчества, но не какъ абсолютная самоцѣль, какимъ его считаетъ, напр., Гегель, какъ мы познакомимся съ этимъ ниже.

Возвращаясь къ идеямъ Фихте относительно государства и его обязанностей, мы можемъ констатировать, что фихтевскій соціализмъ или то, что можно назвать и что обыкновенно называютъ у Фихте соціализмомъ, есть въ дѣйствительности производный выводъ изъ его общаго ученія о государствѣ, основанномъ въ свою очередь на естественномъ правѣ. Фихте принадле-

житъ къ числу сторонниковъ естественнаго права, которыхъ много породилъ вѣкъ просвѣщенія. Государство основывается на договорѣ, этотъ договоръ гарантируетъ извѣстныя права. Основаніемъ этихъ правъ, которыя должно гарантировать государство, Фихте считаетъ право собственности. Право собственности звучитъ какъ будто совсѣмъ не соціалистически, между тѣмъ именно эта идея и является основаніемъ фихтевскаго соціализма. Особенность ея приложенія у Фихте заключается въ томъ, что право собственности признается для каждаго; каждый долженъ быть собственникомъ на основаніи гарантій государства; отсюда на государство возлагается обязанность слѣдить за тѣмъ, чтобы каждый имѣлъ признанное владѣніе и возможность пользоваться этимъ признаннымъ владѣніемъ. И изъ начала права собственности у Фихте выводится право на трудъ, обусловливающее возможность жить отъ своего труда. „Каждый хочетъ имѣть возможность жить, - разсуждаетъ онъ, - объекты, необходимые для жизни, суть жизненныя средства. Каждый хочетъ имѣть необходимыя средства для поддержанія своего существованія, а такъ какъ всякое обладаніе обусловлено собственной дѣятельностью, то каждый хочетъ доставить себѣ своей собственной работой необходимыя жизненныя средства, т.е. каждый хочетъ имѣть возможность жить отъ своего *труда*. Возможность поддерживать свое тѣлесное существованіе есть, очевидно, первое условіе личнаго существованія въ чувственномъ мірѣ; это есть первое изъ всѣхъ первоначальныхъ правъ, которыя необходимо признать, утвердить и защищать. Если кто либо не имѣетъ средствъ, чтобы жить, значитъ онъ не имѣетъ того, на что онъ имѣетъ право, онъ не имѣетъ своего. Онъ признаетъ чужую собственность при условіи, что и его собственность признается; но онъ ничего не имѣетъ, тогда и отсутствуетъ и условіе, при которомъ имѣетъ мѣсто это признаніе и при которомъ можно требовать соблюденія закона. Гдѣ же обезпеченность чужой собственности по отношенію къ нему, гдѣ же обезпеченность *всѣхъ*, если терпитъ нужду хоть одинъ? Нужда есть угроза безопасности. Государство должно заботиться о безопасности и не должно допускать нужды. Въ государствѣ не должно быть никого, кто бы не жилъ и не могъ бы жить отъ своего труда; не должно быть ни праздныхъ, ни нуждающихся. Поэтому государство должно имѣть

право надзирать за дѣятельностью отдѣльнаго лица, чтобы не допускать праздности, и должно имѣть возможность основывать учрежденіе для вспомоществованія бѣднымъ: такія учрежденія суть учрежденія для безопасности. Каждому члену государства предоставлено право быть личностью, а, слѣдовательно, прежде всего право имѣть возможность жить, „поэтому бѣдный имѣетъ абсолютное принудительное право на вспомоществованіе." Каждый долженъ имѣть возможность жить, поэтому всякій членъ государства не только имѣетъ право работать, но имѣетъ и право на работу, поэтому гражданское законодательство должно быть устроено такъ, чтобы государство рѣшало эти задачи, чтобы оно выполняло эти условія, обезпечивало бы каждому изъ своихъ гражданъ право на работу и на собственность. Эта точка зрѣнія и дѣлаетъ фихтевское государство *соціалистическимъ* и ведетъ къ теоріи замкнутаго торговаго государства.

Итакъ, идеи соціализма въ германской мысли сознательно провозглашены впервые Фихте, въ позднѣйшее время этотъ фактъ слишкомъ часто забывается въ исторіи соціальной мысли, но съ тѣмъ большей энергіей слѣдуетъ его подчеркнуть.

Слѣдуетъ остановить вниманіе еще на одной особенности мышленія Фихте, которая сближаетъ его изъ позднѣйшихъ соціалистическихъ теоретиковъ больше съ Ротбертусомъ, до извѣстной степени съ Лассалемъ, но соотвѣтственно отличаетъ его отъ Маркса. Это именно моментъ національный. Его соціалистическое государство является вмѣстѣ съ тѣмъ и національнымъ. Идея замкнутаго государства существенно основана на національной независимости государства отъ всѣхъ другихъ. Замкнутость государства въ торговыхъ сношеніяхъ, какъ предполагаетъ и Фихте, возможна лишь тогда, когда государство въ своихъ предѣлахъ способно удовлетворять всѣ свои потребности. Для этого государство должно найти свои естественныя границы. Эти естественныя границы намѣчаются лишь тамъ, гдѣ есть возможность удовлетворять всѣ эти потребности, гдѣ есть свои рудники, свое земледѣліе, своя промышленность и т.д. Но противъ такого пониманія является естественное возраженіе, что весь міръ распадется на такія замкнутыя государства и общенія между людьми, между народами прекратится или сократится. На это Фихте отвѣчалъ отрицаніемъ необходи-

мости торговаго и промышленнаго общенія, экономическаго общенія, онъ сводитъ его не къ торговлѣ, а къ наукѣ,только она образуетъ связи въ человѣчествѣ. „Только при ея помощи люди будутъ и должны безпрерывно находиться въ связи, послѣ того, какъ во всемъ остальномъ они сформировались въ отдѣльныя націи". Эта идея замкнутаго народнаго хозяйства, конечно, въ своемъ осуществленіи непремѣнно привела бы къ нѣкоторому ограниченію роста народнаго богатства, потребностей и возможности ихъ удовлетворить, потому что народное богатство развивается, конечно, сильнѣе и разнообразнѣе, естественныя возможности производства могутъ быть использованы полнѣе, если обмѣнъ происходитъ въ возможно широкихъ размѣрахъ, но зато, какъ указываетъ Фихте, если хозяйство будетъ національное, оно будетъ колоритнѣе, индивидуальнѣе, нежели въ настоящее время.

Это приводитъ насъ къ еще болѣе общей постановкѣ національнаго вопроса, съ которымъ связалъ свое имя Фихте. Я уже упоминалъ, что по всей справедливости нѣмцы считаютъ Фихте однимъ изъ духовныхъ создателей своего народа, и когда въ 1862 г. праздновалось столѣтіе со дня рожденія Фихте, то это выражено было въ рядѣ рѣчей, произнесенныхъ на этомъ столѣтнемъ празднованіи (въ числѣ этихъ рѣчей была и рѣчь Лассаля). Большая заслуга принадлежитъ Фихте за его рѣчи къ нѣмецкому народу. Само по себѣ произнесеніе этихъ рѣчей было актомъ гражданскаго мужества, потому что эти рѣчи были сказаны въ то время, когда Берлинъ былъ занятъ французскими войсками Бонапарта, когда незадолго до того былъ разстрѣлянъ одинъ купецъ и та же участь угрожала и Фихте. Онъ писалъ одному изъ своихъ друзей въ это время: „Я очень хорошо знаю на что отваживаюсь, я знаю, что такъ же, какъ Пальма и меня можетъ уложить пуля. Но это не то, чего я боюсь, и я охотно умеръ бы ради поставленной мною себѣ цѣли".

Въ этихъ рѣчахъ Фихте обращается къ нѣмцамъ, раздавленнымъ, политически уничтоженнымъ, находящимся подъ игомъ мірового завоевателя Наполеона, съ призывомъ къ ихъ національному самосознанію. Онъ говоритъ, что они суть избранный народъ, единственный народъ въ исторіи, отъ котораго зависятъ

судьбы всего міра Въ этихъ рѣчахъ онъ развиваетъ цѣлую теорію національностей, согласно которой національность опредѣляется ея языкомъ, и, чѣмъ чище, безпримѣснѣе сохраняется языкъ, тѣмъ чище національность, на этомъ основаніи единственно безпримѣсной, сохранившейся національностью онъ считаетъ нѣмцевъ и поэтому приписываетъ имъ міровое значеніе и признаніе. „Выхода нѣтъ, - говоритъ онъ, - если вы погибнете, то вмѣстѣ съ вами погибнетъ человѣчество безъ всякой надежды когда нибудь возродиться". Исходя изъ такого высокаго и, конечно, преувеличеннаго пониманія національнаго призванія нѣмецкаго народа, онъ взывалъ къ ихъ мужеству, къ самообладанію, звалъ ихъ къ созданію національнаго государства, къ политическому освобожденію. Но для того, чтобы могла образоваться нація, нужно національное воспитаніе и образованность, и потому проповѣдь національной идеи у Фихте неразрывно сливается съ призывомъ къ національному образованію и національной наукѣ. Слѣдуетъ отмѣтить, что настроеніе Фихте въ національномъ вопросѣ довольно рѣзко измѣняется на протяженіи 4-5 лѣтъ Еще въ 1804-1805 г. въ сочиненіи „Объ основныхъ чертахъ современной эпохи" Фихте развиваетъ совершенно космополитическія идеи въ духѣ французскаго просвѣтительства. Согласно этому міровоззрѣнію, естественной родиной для философа является государство мудрыхъ. Здѣсь Фихте смѣется надъ патріотизмомъ почвы, горъ и холмовъ, вообще пріуроченіемъ его къ какому нибудь географическому понятію Напротивъ, въ рѣчахъ, сказанныхъ къ нѣмецкому народу въ 1808 г., нѣмцы превращаются уже въ первенствующій историческій народъ. Въ этой постановкѣ національнаго вопроса, въ связи съ проблемой соціализма, Фихте является пророческимъ предвозвѣстникомъ новаго времени. Трудно было при тогдашней раздробленности Европы и въ особенности при тогдашней раздробленности и политической раздавленности Германіи предвидѣть то могущество національной идеи въ ея положительныхъ и отрицательныхъ чертахъ, которыя мы наблюдаемъ въ настоящее время. Въ этомъ отношеніи Фихте невольно напрашивается на сравненіе въ исторіи нашей русской мысли съ мыслителями, тоже подчеркивающими въ своей философіи національную идею, именно съ славянофилами, затѣмъ Достоев -

скимъ и Соловьевымъ, при чемъ онъ ближе даже Достоевскому, нежели Соловьеву. Достоевскій высказываетъ свое основное убѣжденіе, что тотъ лишь народъ можетъ считаться дѣйствительно великимъ историческимъ народомъ, который считаетъ свое призваніе совершенно исключительнымъ и міровымъ, безъ него міръ не можетъ обойтись, онъ призванъ сказать совершенно исключительное слово. Это та идея, которую развиваетъ Фихте въ рѣчахъ къ нѣмецкому народу. Напротивъ, въ примиряющемъ ученіи Соловьева преимущественно дѣлается удареніе на равнозначности, на равноправности разныхъ народовъ, на томъ, что онъ называетъ національнымъ альтруизмомъ. Согласно этой идеѣ, хотя національность есть положительная цѣнность, нація обязываетъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ каждый народ имѣетъ сказать свое слово. Такимъ образомъ, принципъ національности является чуждымъ всякой исключительности. Правда, она можетъ быть чужда и въ дѣйствительности чужда и Достоевскому и Фихте, когда они поднимаются до высочайшаго національнаго пафоса, до идеи всечеловѣчества, универсализма. Но Фихте, до извѣстной степени и Достоевскій, были ближе къ одной изъ крайностей, въ которую грозитъ выродиться національное чувство, именно къ націонализму и нѣкоторому шовинизму. Вообще національный вопросъ колеблется постоянно между двумя взаимно исключающими крайностями - между шовинистическимъ націонализмомъ и внѣнаціональнымъ космополитизмомъ.

ФИЛОСОФІЯ ИСТОРІЯ У ФИХТЕ.

Кантъ и Фихте поставили въ исторіи германской мысли и въ частности въ исторіи соціальной мысли проблему индивидуальности, утвердивъ ея право на основаніи религіозно-этическаго индивидуализма. Но не раздробляется ли такимъ образомъ человѣчество на эти самодовлѣющія индивидуальности, не разсыпается ли цѣлое на атомы? Эта опасность, какъ мы видѣли уже въ исторіи англійской мысли, подстерегала бентамизмъ и манчестерство, которые выродились въ механическое пониманіе общества. Проблема личности необходимо восполняется проблемой міровогo историческаго и соціальна-

го развитія всего человѣческаго рода и вопросъ о томъ, что представляетъ собою человѣческая личность, необходимо сопровождается вопросомъ, какова природа цѣлаго человѣческаго рода и въ чемъ смыслъ его исторіи. Другими словами, рядомъ съ проблемой индивидуальности должна стать проблема философіи исторіи или, какъ въ новое время чаще называютъ, историческаго развитія или прогресса. Ученіе о развитіи цѣлаго. постановка проблемы философіи исторіи, имѣется въ зачаткахъ уже у Канта, но преимущественное углубленіе въ эту проблему, оказавшее наибольшее вліяніе на дальнѣйшія судьбы соціальной мысли до настоящаго времени, мы имѣемъ въ ученіяхъ Фихте, Шеллинга и въ особенности Гегеля. Черезъ эти ученія мы непосредственно входимъ въ современныя эволюціонистическія, - какъ матеріалистическія, такъ и идеалистическія, - ученія, поэтому философія исторіи у идеалистовъ должна составить предметъ нашего особаго вниманія, хотя бы по тому вліянію, которое она оказала на наиболѣе вліятельныхъ представителей соціальной мысли въ Германіи, на Лассаля, Маркса и Родбертуса. Фихте ставитъ проблему философіи исторіи въ связи съ общей задачей жизни человѣческаго рода и эту задачу видитъ въ творчествѣ культуры. Подъ культурой понимается свободное проявленіе и осуществленіе всѣхъ силъ свободной человѣческой личности. „Ничто въ чувственномъ мірѣ, - говоритъ онъ, - ничто изъ нашихъ стремленій, дѣйствій или страданій, разсматриваемое какъ явленіе, не имѣетъ цѣнности, кромѣ какъ постольку, поскольку вліяетъ на культуру. Наслажденіе само по себѣ не имѣетъ цѣнности, оно получаетъ ее самое большее въ качествѣ средства для оживленія и обновленія нашихъ силъ въ цѣляхъ культуры. *Культурой* называется примѣненіе всѣхъ силъ въ цѣляхъ полной свободы, полной независимости отъ всего, что не мы сами, не наше чистое „я". Поэтому „цѣль земной жизни человѣчества состоитъ въ томъ, что оно устрояетъ всѣ свои проявленія въ свободѣ на основаніи разума". Идя къ этой цѣли, человѣчество проходитъ длинный ломаный путь отъ состоянія рабства у природы, и человѣку до состоянія постепеннаго освобожденія его по идеалу начальнаго разума. „Я безусловно не въ состояніи мыслить, - говоритъ Фихте въ одномъ изъ своихъ трактатовъ „О назначеніи человѣка", - что человѣчество можетъ остаться

въ томъ положенiи, въ которомъ оно находится теперь; я не могу считать это положенiе послѣднимъ его назначенiемъ. Если бы это было такъ, то все было бы сновидѣнiемъ и заблужденiемъ и не стоило бы труда жить и участвовать въ этой всеповторяющейся, ни къ чему не приводящей и ничего не значущей игрѣ. Лишь поскольку я могу считать это состоянiе средствомъ къ лучшему, переходной ступенью къ высшему и болѣе совершенному, лишь постольку оно получаетъ для меня цѣнность; я могу выносить его, уважать его и радостно осуществлять въ немъ свое дѣло не ради него самого, но ради того лучшаго, которое оно подготовляетъ. Въ современномъ тѣсно моему духу, онъ ни на мгновенiе не можетъ удовлетвориться занятымъ здѣсь мѣстомъ; онъ непреодолимо отвращается отъ него; вся моя жизнь неудержимо стремится къ будущему и лучшему. Развѣ я ѣмъ и пью для того, чтобы потомъ опять чувствовать голодъ и жажду и снова ѣсть и пить до тѣхъ поръ, пока подъ моими ногами не раскроется и не поглотитъ меня могила и я самъ не выросту затѣмъ, какъ пища, изъ почвы? Развѣ я произвожу подобныхъ мнѣ для того, чтобы и они ѣли, пили, умирали и могли оставлять подобныхъ себѣ, которые будутъ дѣлать то, что я уже сдѣлалъ? Къ чему этотъ непрестанно возвращающiйся въ себя кругъ, это каждый разъ заново, но тѣмъ же образомъ начинающаяся игра, въ которой все возникаетъ, чтобы погибнуть, и погибаетъ только для того, чтобы имѣть возможность снова стать тѣмъ, чѣмъ оно уже было? Къ чему это чудовище, непрестанно пожирающее себя, чтобы вновь порождать себя, и порождающее себя, чтобы вновь пожирать себя?" Очевидно, въ этой смѣнѣ явленiй, въ этомъ постоянно повторяющемся, должно быть нѣчто пребывающее, нѣчто устойчивое, нѣчто такое, что разъ возродясь не перестаетъ существовать, сохраняется и увѣковѣчивается въ томъ случаѣ, если оно этого достойно. Обращаясь къ современному положенiю человѣческаго рода, Фихте рисуетъ печальное состоянiе человѣка: "Нашъ родъ еще съ трудомъ завоевываетъ себѣ пропитанiе и обезпечиваетъ себѣ существованiе среди противодѣйствующей ему природы. Еще большая часть человѣчества въ теченiе всей своей жизни сгибается подъ тяжкимъ трудомъ, чтобы доставить пищу себѣ и той малой части, которая за нее мыслитъ. Безсмертные духи еще вынуждены обращать все свое искусство и мышленiе и всѣ

свои старанія на ту землю, которая содержитъ ихъ пищу. Еще часты случаи, когда работникъ закончилъ свою работу и ожидаетъ за свой трудъ обезпеченія своей дальнѣйшей жизни и своего дальнѣйшаго труда, но неблагопріятная стихія въ одинъ моментъ разрушаетъ то, что онъ медленно и обдуманно собиралъ годами". Однако не безплодны эти усилія, ибо „никакая работа, носящая печать разума и предпринятая съ тѣмъ, чтобы расширить его власть, не можетъ совершенно затеряться въ теченіе временъ". Постепенно борьба съ природой и подавленіе враждебныхъ ея силъ, развитіе науки, человѣческой мысли, должно измѣнить это положеніе. „Такъ должна становиться все болѣе постигаемой и проницаемой для насъ до самой тайны своей сущности природы и человѣческая сила, просвѣщенная и вооруженная своими изобрѣтеніями, должна безъ труда надъ нею властвовать, мирно сохраняя разъ сдѣланныя завоеванія. Нужда въ человѣческомъ трудѣ должна постепенно уменьшиться, до тѣхъ предѣловъ, въ какихъ онъ необходимъ человѣческому труду для его развитія, роста и здоровья и этотъ трудъ долженъ перестать быть тяжестью; ибо разумное существо не предназначено быть носильщикомъ тяжести". Отъ этой картины зависимости человѣка отъ природы, отъ силъ стихіи, Фихте обращаетъ свой взглядъ къ зависимости человѣка отъ человѣка. „Не природа, - говоритъ онъ, - а сама свобода производитъ наибольшія и самыя страшныя неурядицы въ нашемъ родѣ; злѣйшій врагъ человѣка - человѣкъ. Въ безграничныхъ пустыняхъ еще кочуютъ незнающіе закона орды дикарей; онѣ встрѣчаются въ пустынѣ и становятся одна для другой праздничной пищей, тамъ же, гдѣ культура объединила, наконецъ, властью закона дикія орды въ народъ, тамъ народы нападаютъ другъ на друга, пользуясь силой, которую имъ дало объединеніе и законъ". Даже внутри государствъ, гдѣ,повидимому,законъ объединилъ людей, властвуетъ большею частью насиліе и хитрость. Происходятъ войны народовъ между собою, однимъ словомъ, та же неутѣшительная картина. „Вѣчно ли будетъ это происходить? Нѣтъ, если только все человѣческое существованіе не есть безцѣльная и не имѣющая значенія игра. Не можетъ быть, чтобы дикія племена должны были всегда оставаться дикими; не можетъ быть, чтобы ка -

кой нибудь народъ, созданный со всѣми задатками совершеннаго человѣчества, былъ обреченъ никогда не развить этихъ задатковъ и никогда не возвыситься надъ тѣмъ, для чего вполнѣ достаточно природы какого нибудь болѣе искуснаго животнаго. Назначеніе дикарей въ томъ, чтобы быть родоначальниками сильныхъ, образованныхъ и достойныхъ поколѣній, внѣ этого невозможно понять цѣль ихъ существованія и непонятна даже возможность его въ разумно устроенномъ мірѣ. Дикія племена могутъ проникнуться культурой, ибо они уже стали культурными; самые культурные народы новаго міра происходятъ отъ дикарей". „Назначеніе нашего рода, - по мнѣнію Фихте, - въ томъ, чтобы объединиться въ единое, вполнѣ извѣстное себѣ во всѣхъ своихъ частяхъ и одинаково построенное тѣло".Для этого необходима прочная правовая организація, соотвѣтствующая экономическая организація и такая международная организація, которая бы исключала возможность войны. Идея Канта о вѣчномъ мірѣ развивается у Фихте. По мнѣнію Фихте, при такомъ положеніи вещей зло было бы побѣждено. Никакой человѣкъ, по его мнѣнію, не любитъ зла ради зла и не сдѣлаетъ зла ради зла. Слѣдовательно, если устраняется соблазнъ зла, существующій въ общественной организаціи, то, съ другой стороны, устраняется и объектъ зла, ибо „въ своемъ государствѣ, внѣ своего государства, на всемъ пространствѣ земли, онъ не находитъ никого, кого бы онъ могъ безнаказанно оскорбить. Но нельзя ожидать, чтобы кто нибудь рѣшался на зло, только ради самаго зла, не взирая на то, что невозможно осуществить его и что изъ такого рѣшенія вытекаетъ только вредъ для него самого. Такимъ образомъ, достигается максимумъ того устроенія человѣчества, который можетъ быть поставленъ ему на землѣ. Здѣсь обыкновенно ставится точка позитивной теоріи прогресса. Фихте, какъ религіозно-идеалистическій философъ, этой точки не ставитъ. Онъ задается вопросомъ,что же дальше? Можетъ ли человѣчество остановиться въ своемъ земномъ развитіи, какъ бы достигнувъ цѣли, и само себя далѣе повторять или же существуетъ возможность новой жизни, новаго развитія за предѣлами этого міра?" Но это уже выводитъ насъ за предѣлы чисто соціально-философскихъ мнѣній Фихте въ область его общей религіозно-философской доктрины.

и поэтому я ограничусь лишь короткими указаніями. „Здѣшняя жизнь - начало нашего существованія; мы получаемъ въ даръ средство для нея и прочную почву въ ней; будущая жизнь - продолженіе этого существованія; мы сами должны добиться доступа въ нее и опредѣленнаго положенія въ ней". Такимъ образомъ, человѣкъ, по мнѣнію Фихте, членъ двухъ порядковъ, одного чисто духовнаго, въ которомъ онъ властвуетъ посредствомъ чистой воли, и другого - чувственнаго, въ которомъ онъ вліяетъ своими дѣйствіями, при чемъ чувственный порядокъ преображается подъ вліяніемъ духовнаго и сама философія, такимъ образомъ, становится изъ отвлеченной мысли участницей жизни. „Наша философія, - говоритъ Фихте, - есть исторія нашего сердца и нашей жизни и, какими мы находимъ себя самихъ, такимъ мы мыслимъ человѣка вообще и его назначеніе. Если насъ влечетъ только къ тому, что должно дѣйствительно осуществиться въ этомъ мірѣ, то для насъ тогда нѣтъ истинной свободы, свободы, которая абсолютно и безусловно въ себѣ имѣла бы основаніе своего опредѣленія. Въ лучшемъ случаѣ наша свобода - свобода развивающагося растенія; по своей сущности она не выше послѣдней, но только производитъ болѣе искусные результаты - не корни, листья, цвѣты, а духъ съ влеченіями, мыслями и поступками. Не обладая истинной свободой, мы рѣшительно ничего не можемъ познать о ней; когда о ней идетъ рѣчь, мы принижаемъ слова до нашего пониманія ихъ или просто-на-просто объявляемъ слышанное за безсмыслицу". „Говоря коротко, только благодаря коренному улучшенію моей воли восходитъ новый свѣтъ надъ моимъ существованіемъ и назначеніемъ. Безъ такого улучшенія во мнѣ и вокругъ меня только тьма, сколько бы я ни размышлялъ и какими бы духовными способностями я ни былъ одаренъ. Только улучшеніе сердца ведетъ къ истинной мудрости и пусть же безпрестанно стремится къ этой одной цѣли вся моя жизнь".

Итакъ, по ученію Фихте, цѣль земной жизни человѣчества заключается въ томъ, чтобы установить въ этой жизни всѣ свои отношенія свободно и сообразно съ разумомъ. Этотъ принципъ полагаетъ основное раздѣленіе человѣческой исторіи на эпохи: когда человѣческій разумъ дѣйствуетъ инстинктивно и человѣческія отношенія еще не устроены сообразно

разуму, и когда онъ свободно осуществляетъ это устроеніе. Переходъ отъ инстинктовъ къ свободѣ есть, слѣдовательно, освобожденіе отъ разумныхъ инстинктовъ, и первая эпоха въ исторіи человѣчества есть, поэтому, эпоха безусловнаго господства разума черезъ посредство инстинкта или состояніе невинности человѣческаго рода, невѣдѣнія добра и зла. Вторая эпоха, когда разумный инстинктъ превращается во внѣшній принудительный авторитетъ; это - время положительныхъ системъ міровоззрѣнія и жизнепониманія, системъ, которыя никогда не доходятъ до послѣднихъ основаній и поэтому не могутъ убѣждать, но зато стремятся къ принужденію и требуютъ слѣпой вѣры и безусловнаго повиновенія - состояніе начинающейся грѣховности. Затѣмъ третья эпоха - освобожденія отъ повелѣвающаго авторитета, а косвенно отъ господства разумнаго инстинкта и разума вообще во всякой формѣ. Время безусловнаго равнодушія ко всякой истинѣ и лишенное какой бы то ни было руководящей нити - состояніе завершенной грѣховности. Эту эпоху Фихте считалъ своей современностью и всѣ эти качества обличалъ въ своихъ современникахъ. Затѣмъ четвертая эпоха - разумной науки, время, когда истина признается высшимъ и любимымъ болѣе всего началомъ, - состояніе начинающагося оправданія. Наконецъ, пятая эпоха - разумнаго искусства, когда человѣчество увѣренною твердою рукою созидаетъ изъ себя точный отпечатокъ разума - состояніе завершеннаго оправданія и освященія". Весь же путь, который проходитъ человѣчество въ здѣшнемъ мірѣ, есть не что иное, какъ возвышеніе къ той ступени, на которой оно стояло въ самомъ началѣ. Возвращеніе къ исходному состоянію и есть цѣль всего процесса, но путь этотъ должно пройти человѣчество собственными ногами, собственною силой должно оно сдѣлать себя тѣмъ, чѣмъ оно было безъ всякаго своего содѣйствія и именно поэтому оно должно было утратить свое первоначальное состояніе. Если бы оно не было въ состояніи собственными силами сдѣлать себя самимъ собою, оно не было бы живою жизнью и въ этомъ случаѣ не существовало бы вообще никакой жизни, но все коснѣло бы въ мертвомъ неподвижномъ и застывшемъ бытіи. „Въ рай, - говоритъ Фихте, - я воспользуюсь знакомымъ образомъ - въ рай праваго дѣланія и праваго бытія безъ знанія труда и искусства человѣчество пробуждается къ

жизни. Едва оно приняло смѣлое рѣшеніе отважиться на собственную жизнь, какъ приходитъ ангелъ съ огненнымъ мечомъ принужденія къ правой жизни и изгоняетъ человѣчество изъ жилища, гдѣ оно жило въ состояніи невинности и мирѣ. Не зная покоя и отдыха, оно блуждаетъ по безплодной пустынѣ, едва дерзая стать гдѣ нибудь твердою ногою изъ боязни, что земля провалится подъ его ногами. Сдѣлавшись мужественнѣе въ испытаніяхъ нужды, оно, наконецъ, кое какъ устраиваетъ свою жизнь и въ потѣ лица вырываетъ изъ земли волчцы и терніи запустѣнія, чтобы выростить желанный плодъ познанія. Оно вкушаетъ послѣдній". Такова философія исторіи Фихте.

ШЕЛЛИНГЪ. ЕГО ФИЛОСОФІЯ ИСТОРІИ.

Фихте отъ Гегеля отдѣляетъ великій философъ, имѣющій наименьшее количество точекъ соприкосновенія съ соціальной мыслью, именно Шеллингъ.

Шеллингъ въ области философіи исторіи высказалъ нѣкоторыя идеи, которыя заслуживаютъ упоминанія, хотя бы въ самой краткой формѣ. Шеллингъ ставитъ вопросъ такъ: если люди добиваются свободы, слѣдовательно, исторія не можетъ имѣть закономѣрности, или, какъ онъ выражается, произволъ есть богиня исторіи. Изъ такихъ отдѣльныхъ и свободныхъ актовъ людей не получается ничего связнаго и цѣльнаго, никакой закономѣрности. Каждый прилагаетъ свою личную энергію безъ всякой увѣренности, что отъ его жизни и дѣятельности останется что нибудь пребывающее и не будетъ сметено произволомъ другихъ, дѣйствующихъ въ встрѣчномъ направленіи. Но такъ было бы, если бы человѣческая свобода была единственнымъ и опредѣляющимъ началомъ исторіи, но вмѣстѣ съ человѣческой свободой дѣйствуетъ въ мірѣ и въ исторіи высшее начало, которое Шеллингъ называетъ различно, между прочимъ, называетъ и абсолютнымъ; для краткости будемъ и мы такъ его называть. Это абсолютное начало, включающее въ свою общую закономѣрность и частную свободу отдѣльныхъ личностей, осуществляетъ нѣкоторый порядокъ въ развитіи, слѣдовательно, и всемірную историческую закономѣрность. Въ

ней создается всемірноисторическій гражданскій строй и онъ есть единственная основа исторіи, есть истинный ея объектъ. Въ этомъ созданіи правомѣрнаго строя обезпечивается свобода личности или, какъ Шеллингъ выражается, необходимость свободы. Такимъ образомъ, въ исторіи дѣйствуютъ какъ бы два основныхъ начала: съ одной стороны, закономѣрность необходимости, которая дана для человѣческой личности; съ другой стороны, свобода человѣческой личности. Это антиномія, это неизбѣжное противорѣчіе, развивающееся въ исторіи. Шеллингъ видитъ въ исторіи человѣчества три основныхъ стадіи въ ихъ соотношеніяхъ между человѣческой свободой и необходимостью. Первая эпоха, которую онъ обозначаетъ названіемъ фатализмъ, есть такое состояніе человѣчества, когда внѣшняя закономѣрность природы навязывается, какъ насильственная реальность, человѣку, какъ нѣчто повелительное, опредѣляющее его волю, его фатумъ или рокъ. Эта историческая эпоха охватываетъ, по ученію Шеллинга, древнюю цивилизацію до германскаго государства. Затѣмъ слѣдуетъ историческая эпоха, когда человѣческая личность становится болѣе независимой отъ природы и сознающей свою свободу, это эпоха, которую онъ обозначаетъ, какъ отрицаніе религіи или атеизмъ. Въ эту эпоху человѣкъ считаетъ себя единственнымъ творцомъ исторіи, единственнымъ свободнымъ ея агентомъ, благодаря этому все представленія объ исторіи, о томъ, что происходитъ помимо человѣческой личности, становится механическимъ, разсматривается какъ внѣшній механизмъ, объектъ воздѣйствія свободной личности. Наконецъ, третья эпоха, которая еще не наступила, это, когда свобода и необходимость совпадутъ въ разумномъ сознаніи, когда міровой разумъ становится вмѣстѣ и индивидуальнымъ разумомъ, закономъ личной воли. Въ этихъ условіяхъ человѣкъ дѣлаетъ то, чего хочетъ міровой разумъ. „Когда начнется этотъ періодъ, - говоритъ Шеллингъ, - мы не знаемъ; когда онъ наступитъ, тогда явится Богъ".

ГЕГЕЛЬ И ЕГО ФИЛОСОФІЯ ИСТОРІИ.

Перехожу къ Гегелю, наиболѣе вліятельному въ европейской мысли и въ разныхъ отрасляхъ науки первой половины XIX вѣка, философу, завершившему собой развитіе нѣмецкаго идеализма, сказавшаго его послѣднее слово и завершившаго его непродолжительное господство. Послѣ Гегеля начинается уже реакція противъ идеализма, которая еще до сихъ поръ до конца не пережита.

Очень трудно излагать ученіе Гегеля по его сложности и отвлеченности, и придется ограничиться только указаніемъ самыхъ основныхъ его идей. Основная мысль гегелевской системы, которая носитъ названіе панлогизма, состоитъ въ томъ, что мышленіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и бытіе. Мысль и бытіе тождественны. Если отвлечься въ мысли отъ всѣхъ случайныхъ индивидуальныхъ особенностей и оставить только чистую мысль, чистый предметъ мысли, то въ этомъ мышленіи и есть истинное подлинное бытіе. Это мышленіе никогда не находится въ неподвижномъ состояніи. Оно есть живой процессъ. Человѣческая мысль постоянно мыслитъ самое себя, она себя полагаетъ въ разные моменты мышленія и вслѣдствіе этого нельзя сказать ни про одинъ изъ этихъ моментовъ мышленія, что онъ есть сущее. Нѣтъ, мышленіе въ его процессѣ, или мышленіе самого мышленія, представляетъ собой дѣйствительное сущее. Общій типъ развитія мысли есть діалектическій - опредѣленіе по тезису, антитезису и синтезу. Первое положеніе мысли, когда она утверждаетъ себя, но вмѣстѣ съ этимъ утвержденіемъ тотчас обнаруживается ограниченность, недостаточность этого утвержденія,-тогда утвержденіе превращается въ свою противоположность, какъ бы въ свое отрицаніе, но это отрицаніе лишь полнѣе показываетъ ту истину, которая заключалась въ первоначальномъ утвержденіи и эта истина формулируется синтезомъ

Эта тріада не есть особенность мысли одного Гегеля, она есть и у Фихте и у Шеллинга и вообще свойственна спекулятивной мысли, но гегелевская система вся изложена по такой тріадѣ. Исходя изъ такой основной идеи, въ системѣ Гегеля,

логика, ученіе о формахъ мышленія, получаетъ значеніе самой центральной науки, - не только о формальныхъ законахъ мысли, но о всемъ сущемъ, потому что мысль и есть сущее, а остальныя отрасли знанія, именно внѣшній міръ, природа, человѣкъ и человѣческая исторія представляютъ собою, такъ сказать, прикладные отдѣлы философской мысли.

Въ области философіи духа у Гегеля различаются два начала: субъективный духъ, или духъ личности, и объективный духъ или духъ человѣчества въ его цѣломъ, при чемъ объективный духъ выражается въ правѣ, нравственности и государствѣ. Государство представляетъ собою наиболѣе полное выраженіе объективнаго человѣческаго духа, наиболѣе полное выраженіе разума въ жизни человѣчества. Вообще государство Гегеля не знаетъ организаціи человѣчества, въ этомъ смыслѣ онъ называетъ его божественнымъ. Слѣдовательно, здѣсь Гегель отличается отъ Фихте, считавшаго государство временнымъ и устранимымъ атрибутомъ человѣчества. Человѣческая исторія представляетъ собою, по ученію Гегеля, какъ и у Фихте, постепенное развитіе человѣческой свободы въ сознаніи. Такъ какъ все существующее представляетъ собою не что иное, какъ саморазвивающую мысль, то отсюда слѣдуетъ, что все, что существуетъ, соотвѣтствуетъ моменту развитія мысли; нѣтъ ничего существующаго внѣ мысли. Въ этомъ смыслѣ все существующее разумно, „все дѣйствительно разумно". Ни одно положеніе гегелевской философіи не подвергалось такимъ радикальнымъ непониманіямъ и искаженіямъ, какъ это. Нерѣдко оно толкуется въ томъ смыслѣ, что все, что существуетъ, достойно увѣковѣченія, что все, что существуетъ, хорошо. Между тѣмъ по схемѣ Гегеля одинаково законно существуетъ и тезисъ и антитезисъ и совершенно невозможно остановиться на одномъ какомъ нибудь положеніи мышленія и бытія, потому что оно тотчасъ переходитъ неудержимо въ свою противоположность. Поэтому тезисъ, что дѣйствительное разумно, можетъ быть истолкованъ и въ исторіи истолковался въ совершенно противоположномъ смыслѣ консерваторами и революціонерами. Консервативное истолкованіе состоитъ въ томъ, что всякое данное положеніе вещей соотвѣтствуетъ разуму; оно имѣетъ въ себѣ высшую цѣлесообразность, но въ то же время все, что только существуетъ, зарождается съ тѣмъ, чтобы погибнуть и разрушить-

ся, уступить мѣсто новому положенію разума. Поэтому отъ Гегеля вышли самыя разнообразныя теченія и очень правыя и очень лѣвыя, и консервативные прусскіе государственныя дѣятели и Лассаль, и Марксъ. Однимъ словомъ, діалектическая форма развитія гегелевскихъ понятій не пріурочена, строго говоря, ни къ какому опредѣленному политическому и соціальному міровоззрѣнію.

Для насъ самымъ интереснымъ, какъ болѣе повліявшимъ на дальнѣйшее развитіе соціальной мысли, ученіемъ Гегеля является его философія исторіи. Философія исторіи ставитъ слѣдующіе вопросы: 1) каковы смыслъ и конечная цѣль всемірной исторіи, 2) какими средствами осуществляется эта цѣль и 3) каковъ ходъ всемірной исторіи. Что касается цѣли исторіи, то какъ я сказалъ, по Гегелю цѣлью исторіи является свобода, не только какъ состояніе, но и какъ сознаніе. Средствами для осуществленія этой цѣли, для внѣшняго и внутренняго самоосвобожденія, является живая исторія, борьба человѣческихъ страстей, потребностей, однимъ словомъ, вся сложность и пестрота человѣческой психологіи. Наконецъ, ходъ исторіи есть постепенный ходъ развитія человѣчества, при которомъ различные народы послѣдовательно выражаютъ собою различныя стороны всемірнаго духа, по своему вносятъ въ развитіе всемірной историче - ской идеи свое особое слово.

Что касается цѣли исторіи, именно свободы человѣческой, то всю исторію можно расположить, какъ постепенное осуществленіе этой цѣли. Востокъ съ его деспотизмомъ знаетъ свободу, но свободу только одного, которая противостоитъ несвободѣ всѣхъ; затѣмъ античныя государства, аристократія и демократія, знаютъ, по мнѣнію Гегеля, свободу нѣкоторыхъ,которая противостоитъ несвободѣ всѣхъ остальныхъ; наконецъ, новѣйшее государство,-которое Гегель былъ слишкомъ склоненъ сливать съ современнымъ прусскимъ государствомъ, съ прусской конституціонной монархіей,- есть свобода всѣхъ передъ закономъ и воплощеніе государства въ лицѣ одного, именно конституціоннаго монарха.

Что касается средствъ, которыми совершается исторія, то здѣсь играютъ роль человѣческія страсти. Въ человѣческомъ мірѣ ничего не случается безъ участія дѣятельныхъ индивидуумовъ

съ ихъ частными цѣлями, ничто великое не совершается безъ страстей. „Такой пустотѣ нѣтъ мѣстъ въ живой дѣйствительности". „Эта неизмѣримая масса хотѣній, интересовъ и дѣятельностей служитъ орудіемъ и средствомъ міpового духа для того, чтобы достигнуть его цѣли, возвести ее въ сознаніе и осуществить. Эта цѣль состоитъ лишь въ томъ, чтобы найти себя, притти къ себѣ и созерцать себя, какъ дѣйствительность". „Если человѣкъ живетъ въ тиши, удовлетворенный собою и наслаждаясь своимъ существованіемъ, то онъ живетъ счастливо, но арена всемірной исторіи не есть арена счастья. То, что называется счастливой жизнью, есть пустой листъ во всемірной исторіи, такъ какъ ея путь направляется черезъ противоположности и борьбу человѣческихъ страстей. Величіе страсти состоитъ не только въ *интенсивности,* съ которой она борется и увлекаетъ съ собою міръ, а также величіе *цѣли,* вдохновляющей ее. Тѣ лица, которыхъ частныя цѣли суть также современныя и великія цѣли міра, возвышаются надъ всѣми остальными, какъ *историческіе дѣятели,* какъ всемірноисторическія личности, безъ страстей которыхъ никогда не происходило ничего великаго въ мірѣ. Тѣмъ не менѣе ихъ великія цѣли имѣютъ въ то же время частный себялюбивый характеръ. Въ этихъ лицахъ ихъ историческое величіе и естественная индивидуальность составляютъ неразрывное цѣлое. Въ прогрессѣ всемірной исторіи они даютъ толчокъ впередъ, основываютъ новую эпоху и потому относятся къ числу героевъ, какъ тѣ доисторическіе герои, которые основывали государства". „Великими бываютъ въ исторіи тѣ люди, собственныя частныя цѣли которыхъ содержатъ въ себѣ субстанціальный элементъ, составляющій волю міpового духа". Ихъ слѣдуетъ по Гегелю называть героями, поскольку они черпаютъ свое содержаніе, свое призваніе не просто изъ спокойнаго упорядоченнаго, освѣщеннаго укрѣпившимися традиціями теченія вещей, а изъ себя или черезъ посредство себя, изъ источника, содержаніе котораго еще скрыто. Поэтому „кажется, что они черпаютъ содержаніе изъ себя и ихъ дѣятельность создаетъ состояніе и отношеніе міра, которое кажется лишь ихъ дѣломъ и ихъ твореніемъ". Великіе люди знаютъ, что присуще ихъ времени. Это практическіе и политическіе люди, постоянно вновь завоевывающіе свою жизнь, положеніе и честь своихъ враговъ, которые защи-

щаютъ права стараго погибающаго времени. Этимъ путемъ Цезарь сдѣлался единоличнымъ властетителемъ, когда въ Римѣ единовластіе было своевременнымъ. Всемірная исторія не есть арена для счастья - Александръ умеръ молодымъ, Цезарь былъ убитъ, Наполеонъ заточенъ на островѣ св. Елены. Несчастье великихъ людей служитъ злораднымъ утѣшеніемъ для зависти. „Свободный человѣкъ не бываетъ завистливымъ, а охотно признаетъ великое и возвышенное и радуется его существованію". Гегель оспариваетъ ложный школьный взглядъ на великихъ людей, порицаніе ихъ и пренебреженіе къ нимъ за любовь къ славѣ, завоевательныя наклонности и такъ далѣе. „Какой школьный учитель, - говоритъ онъ, - не доказывалъ, что Александръ Великій и Юлій Цезарь увлекались страстями и потому были безнравственными людьми. Отсюда прямо слѣдуетъ, что онъ, школьный учитель, лучше ихъ, потому что онъ не имѣетъ такихъ страстей и подтверждаетъ это тѣмъ, что не завоевываетъ Азіи, не побѣждаетъ Дарія и Пора, но, конечно, хорошо живетъ и другимъ даетъ жить". Осуществляется въ исторіи идея независимо отъ частностей, именно въ результатѣ взаимодѣйствія всѣхъ этихъ частностей жизни складывается и получается результатъ всѣми непредусмотрѣнный и непредугаданный, складывается торжественный ходъ всемірной исторіи. „Не всеобщая идея вступаетъ въ противоположности и борьбу, не она подвергается опасности; она остается вдали отъ нападенія и невредима на заднемъ планѣ". „Идея уплачиваетъ дань наличнаго бытія и непрочности вещей не изъ себя, а изъ страстей индивидуумовъ. Въ этомъ именно состоитъ то, что Гегель очень своеобразно и мѣтко называетъ хитростью или лукавствомъ разума „List der Vernunft". Хитрость или лукавство состоитъ въ томъ, что разумъ заставляетъ людей дѣйствовать, преслѣдуя свои частныя цѣли въ дѣйствительности для осуществленія особо важныхъ, для него только ясныхъ цѣлей. Эта идея лукавства разума была переложена впослѣдствіи на матеріалистическій языкъ въ экономическомъ матеріализмѣ, только вмѣсто лукавства разума было поставлено, такъ сказать, лукавство экономическаго фундамента исторіи.

Средствомъ для развитія свободы, какъ я уже сказалъ, является государство. Человѣчество можетъ быть организовано

свободно, т.е. достойно только въ государствѣ, а государ - ство существуетъ лишь какъ національное государство; какъ организація народа, поэтому народъ, организованный въ государство, представляетъ собой нѣчто живое, нѣкоторый духов - ный коллективъ индивидуумовъ. Понятіе духа народа, который въ теоріи права игралъ такую большую роль, дается именно въ философіи Гегеля. „Эта духовная всеобщность составляетъ сущность. Ему принадлежатъ особи отдѣльнаго народа. Каждый изъ нихъ есть сынъ своего народа и также сынъ своего времени. Ни одна не остается позади его, а также не опережаетъ его. Эта духовная сущность есть сущность индивидуума; онъ служитъ представителемъ ея, происходитъ изъ нея и заключенъ въ ней".

Что касается хода развитія всемірной исторіи, то сту - пенями его являются всемірно-историческіе народы. Когда народъ познаетъ и понимаетъ состояніе свободы, произведенное его дѣятельностью, онъ находится на своей высотѣ и клонится уже къ упадку. „Высшее состояніе для духа это знать себя, притти не только къ созерцанію, но и къ мышленію самого себя. Онъ долженъ достигнуть этой цѣли и достигаетъ ее; однако осуществленіе ея есть въ то же время его гибель и возвышеніе другого духа, другого всемірно-историческаго народа, наступленіе новой эпохи во всемірной исторіи". „Въ пониманіи исторіи, по мнѣнію Гегеля, важнѣе всего познакомиться съ мыслью объ этомъ переходѣ. Особь, какъ и единица, проходитъ различныя ступени развитія и остается одной и той же особью, точно также и народъ, - до той ступени развитія, которая составляетъ всеобщую ступень его духа. Въ этомъ пунктѣ является внутренняя необходимость измѣненія, необходимость, лежащая въ понятіи. Это важнѣйшая мысль въ философскомъ пониманіи исторіи. Въ своей „Философіи исторіи" Гегель такимъ образомъ излагаетъ исторію всего человѣчества. Въ этой схемѣ это изложеніе, конечно, опирается на то состояніе исторической науки, въ которомъ она тогда находилась, и за послѣднее время была наиболѣе широкой попыткой дать философію всемірной исторіи, изложить фактическій всемірно-историческій матеріалъ по извѣстной идейной схемѣ.

Интересно, что исторія въ концепціи Гегеля заканчива - ется Германіей и германскимъ государствомъ. Въ его философіи

исторіи нѣтъ мѣста ни для славянскихъ народовъ, ни для дальнѣйшаго развитія политическаго и соціальнаго; за предѣлами прусской монархіи нѣтъ мѣста ни для соціализма, ни для анархизма, хотя сами по себѣ политическія и соціальныя реформы и умѣщаются въ концепціи Гегеля.

Хотя міровоззрѣніе Гегеля цѣликомъ не раздѣлялось почти никѣмъ послѣ паденія его славы, но нѣкоторыя идеи его философіи и въ особенности философіи исторіи оказали могучее, можно сказать, опредѣляющее вліяніе на дальнѣйшее развитіе соціологической мысли. Я вкратцѣ перечислю эти идеи. Первая изъ нихъ есть идея эволюціи, развитія, становленія всего сущаго. Эта идея стала неотъемлемымъ достояніемъ современнаго и научнаго и философскаго мышленія, хотя обыкновенно она связывается съ другими именами ученыхъ или мыслителей, особенно выдвинувшихъ ту или другую сторону эволюціоннаго процесса, съ именами Спенсера, Дарвина, Маркса и другихъ ученыхъ. Но въ дѣйствительности въ исторіи европейской мысли съ наибольшей силой эта идея была выражена именно Гегелемъ. Для Гегеля идея эволюціи совсѣмъ не была ученіемъ о развитіи въ мірѣ явленій. Нѣтъ, развитіе понятія и есть само бытіе, это есть форма его существованія, необходимая его сущность. Эту метафизическую или онтологическую основу гегелевской философіи отбросили довольно легко даже тѣ, кто - справедливо или нѣтъ - считали себя помазанными духомъ Гегеля. Во всякомъ случаѣ, въ историческомъ мышленіи нашихъ дней сказывается до сихъ поръ могучій духъ Гегеля и даже та опредѣленная форма, въ которой Гегель училъ объ эволюціи, именно такъ называемое діалектическое развитіе понятій. Діалектическій методъ или діалектическій путь развитія обыкновенно понимается, какъ мышленіе противорѣчіями, какъ развитіе катастрофическое. Этотъ діалектическій методъ стараются оторвать отъ общей философіи Гегеля и удержать безъ нея, но въ сущности это совершенно невозможно, и когда, напр., марксисты говорятъ о діалектическомъ способѣ развитія капиталистическаго хозяйства, то это есть чистое недоразумѣніе, потому что при этомъ разумѣютъ только внѣшнія проявленія діалектическаго развитія, между тѣмъ, какъ у Гегеля діалектика понятій есть само бытіе этихъ понятій.

Еще большее вліяніе оказалъ Гегель своей идеей, что исторія представляетъ собою безличный или сверхличный процессъ развитія, что въ исторіи осуществляется лукавство разума, пользующагося людьми, какъ средствомъ или, грубо сказать, какъ манекенами для своихъ сверхъ-историческихъ цѣлей. Въ этой мысли зачеркивается то значеніе индивидуальности, какъ абсолютнаго нравственнаго центра, которое было проведено черезъ всю реформацію, черезъ кантовскую и фихтевскую философію. Кантовско-фихтевская философія есть прежде всего этическій индивидуализмъ. У Гегеля же подчеркивается, благодаря особенности его метафизики, преимущественно общій процессъ, покрывающій собою отдѣльныя индивидуальности, дѣлающій исторію помимо прямого сознанія людей. Въ этомъ пунктѣ Гегель (а вмѣстѣ съ нимъ все гегеліанство) дѣлаетъ шагъ назадъ по сравненію съ Кантомъ и въ особенности съ Фихте. Потому что, если нельзя отказаться отъ идеи объ историческомъ процессѣ, какъ о цѣломъ, то нельзя было позабыть завѣты Канта и Фихте о нравственной и автономной личности. Эту мысль Гегеля о коварствѣ разума и закономѣрности историческаго процесса перенялъ и съ наибольшей силой выразилъ въ своей соціальной исторіи марксизмъ, только вмѣсто лукавства разума, вмѣсто мысли, мыслящей самое себя, былъ поставленъ экономическій факторъ. Но обезличивающій характеръ историческаго процесса, погашеніе въ немъ индивидуальности, которое было сдѣлано Гегелемъ, осталось и здѣсь, и до сихъ поръ эта проблема свободы и необходимости, индивидуальности и закономѣрности оказывается часто несознанной частью, неразрѣшенной и стоитъ на очереди въ соціологическомъ мышленіи.

Есть еще и другая сторона этого универсализма Гегеля, безжалостно попиравщаго права индивидуальности. Гегель, какъ высшую форму разсматриваетъ организацію человѣчества въ государство. Человѣчество, организованное въ государство, есть земной богъ. Оно достигаетъ здѣсь своего предѣльнаго пункта, осуществляетъ самого себя, но при такомъ обожествленіи государства опять таки происходитъ поглощеніе личности съ ея субъективными правами и субъективной свободой. Съ другой стороны, внѣшняя государственная организація человѣчества, основанная на юридическихъ нормахъ принужденія, заставляетъ забыть или отстранить тотъ идеалъ, котораго никогда не забы-

вала христіанская Европа, идеалъ теократіи - церкви, нравственнаго свободнаго союза любви. И это идейное огосударствленіе было воспринято въ дальнѣйшей мысли, между прочимъ въ германскомъ соціализмѣ. Гегель видѣлъ осуществленіе этого государства въ прусскомъ государствѣ своего времени, а соціализмъ - въ государствѣ будущаго, но во всякомъ случаѣ, и онъ отстаиваетъ именно этотъ способъ окончательнаго устроенія человѣчества. Этихъ вопросовъ намъ придется еще не разъ коснуться въ дальнѣйшемъ изложеніи.

Въ 30-хъ годахъ прошлаго столѣтія философія Гегеля царила въ германскихъ университетахъ, а также и по всему философскому культурному міру, и одно время почти не имѣла соперниковъ, намъ даже трудно представить степень этого господства, и тѣмъ не менѣе оно завершилось крушеніемъ философскаго идеализма и смѣнилось продолжительнымъ и глубокимъ господствомъ совершенно не философскаго позитивизма, идущаго подъ флагомъ естествознанія. Вѣкъ германскаго идеализма замѣнился вѣкомъ естествознанія и научнаго позитивизма. Прежде всего въ этомъ, конечно, виновна односторонность самого гегелінства; оно напрягло до крайней степени всѣ односторонности идеализма. Такъ какъ философія Гегеля упразднила самостоятельное значеніе природы и внѣшняго міра, то эта сторона бытія, наиболѣе обиженная Гегелемъ, наиболѣе жестоко за себя и отомстила. Именно поэтому гегеліанство было свергнуто матеріализмомъ и послѣ Гегеля началась такая философская реакція, которая въ сущности продолжается и до сихъ поръ и далеко еще не изжита. Въ этомъ пунктѣ діалектическій законъ развитія Гегеля подтверждается, тезисъ смѣнился антитезисомъ синтезъ еще не найденъ, а во всякомъ случаѣ, если онъ ищется то въ новыхъ теченіяхъ философской мысли. Отъ Гегеля вышли, какъ охранительныя, такъ и радикальныя направленія. Одной изъ вѣтвей, идущихъ отъ гегеліанства, или лучше сказать, однимъ изъ продуктовъ философскаго разложенія гегеліанства, является германскій матеріалистическій соціализмъ въ томъ видѣ, какъ онъ былъ созданъ Лассалемъ и въ особенности Марксомъ. Послѣдній воспринялъ гегеліанство, т.е. лучше сказать прикоснулся къ этому разложенію гегеліанства, не столько непосредственно черезъ самого Гегеля, сколько черезъ посредство въ высшей степени замѣчательнаго мыслителя, именно Люд-

візма Фейербаха, бывшаго долгое время не только ученикомъ, но и послѣдователемъ Гегеля и затѣмъ отъ гегеліанства эволюціонировавшаго къ крайнему матеріализму.

ЛЮДВИГЪ ФЕЙЕРБАХЪ И ЕГО ФИЛОСОФІЯ РЕЛИГІИ.

Роль Фейербаха въ марксизмѣ, и вообще въ германскомъ матеріалистическомъ соціализмѣ, можно опредѣлить такимъ образомъ, что если въ Марксѣ онъ имѣетъ своего политико-эконома, то Фейербахъ является его богословомъ и философомъ.

Фейербахъ родился въ 1804 г. и былъ сыномъ извѣстнаго криминалиста, Ансельма Фейрбаха. Сначала онъ занимался богословіемъ въ Гейдельбергскомъ университетѣ, но уже въ 1824 г. оставилъ Гейдельбергъ и переселился въ Берлинъ слушать Гегеля. Здѣсь онъ дѣлается его послѣдователемъ и вскорѣ устраивается въ качествѣ привать-доцента философіи въ Элангерскомъ университетѣ. Въ 1830 г. вышло его сочиненіе „Мысли о смерти и безсмертіи", имѣющееся теперь въ русскомъ переводѣ. Хотя это сочиненіе вышло анонимно, но авторство Фейербаха сдѣлалось извѣстнымъ и дальнѣйшая его университетская карьера была окончательно испорчена этимъ сочиненіемъ, благодаря его несоотвѣтствію съ господствующимъ тогда направленіемъ. Цѣлыхъ 10 лѣтъ, съ 1830 по 1840 г., Фейербахъ всетаки остается подъ вліяніемъ раціонализма и идеализма Гегеля. За это время онъ пишетъ рядъ сочиненій по исторіи новой философіи. Въ первомъ томѣ изложены идеи отъ Бэкона до Спинозы, вторая часть посвящена Лейбницу, третья - Пьеру Бейлю. Женившись, онъ получилъ въ это время возможность существовать безбѣдно и поселился въ деревнѣ въ мѣстности Брукбергъ. Съ 1837 г. онъ здѣсь проводитъ большую часть своей уединенной жизни мыслителя и вступаетъ на свой самостоятельный путь. Въ 1830 г. онъ пишетъ сочиненіе подъ заглавіемъ „Критика гегелевской философіи", гдѣ борется со своимъ прежнимъ учителемъ, а въ 1841 г. выпускаетъ сочиненіе, которое составляетъ Фейербаху имя въ исторіи философіи: „Сущность христіанства" - „Wesen des Christenthums". Также онъ сотрудничаетъ въ журналѣ Руге, въ которомъ въ то время писали Марксъ и Энгельсъ, пока этотъ журналъ не

былъ закрытъ. Свое міровоззрѣніе онъ развиваетъ въ рядѣ книгъ и статей по философіи и религіи. Въ теченіе 1848 и 1849 гг. въ Гейдельбергѣ былъ прочитанъ рядъ публичныхъ лекцій „О сущности религіи". Это было его единственное выступленіе въ годы революціи. Франкфуртская демократія хотѣла его отправить въ роли депутата въ національное собраніе, но онъ отъ этого отказался. Затѣмъ въ 50-ые годы, въ годы политической реакціи Германіи, онъ работаетъ надъ сочиненіемъ подъ заглавіемъ „Теогонія", вышедшимъ въ 1857 г. Въ слѣдующее десятилѣтіе онъ смолкаетъ, въ теченіе этого періода расшатываются его матеріальныя дѣла и онъ принужденъ былъ оставить свой Брукбергъ и поселиться близъ Нюренберга, гдѣ и умеръ въ 1872 г. и былъ похороненъ въ Нюренбергѣ при огромномъ стеченіи народа. И долгое время, хотя онъ пользовался признаніемъ, въ особенности въ соціалъ-демократическихъ кругахъ, но сочиненія его не переиздавались, и лишь въ послѣднее время, въ 1904 г., по случаю столѣтія со дня его рожденія, появилось новое нѣмецкое изданіе его сочиненій подъ редакціей фейербахіанцевъ Іодля и Болина. Въ послѣднее время появились и русскіе переводы большинства сочиненій Фейербаха.

Этотъ мыслитель, проведшій большую часть своей жизни въ деревенскомъ отшельничествѣ, оказалъ своими философскими идеями глубочайшее вліяніе на своихъ современниковъ, не изжитое до сихъ поръ еще, и въ ряду именъ, выражающихъ собою духовный обликъ XIX вѣка, на ряду съ именами Гегеля и Дарвина, Маркса и Огюста Конта, Спенсера и Милля несомнѣнно слѣдуетъ поставить и имя Фейербаха. Фейербахъ несомнѣнно принадлежитъ къ числу такихъ мыслителей, которые въ высшей степени содѣйствуютъ сознательному самоопредѣленію человѣка въ ту или другую сторону. У него есть рѣдкое достоинство - радикализмъ мысли, благодаря которому онъ доводитъ свою мысль до конца, подчеркиваетъ рѣзкой постановкой вопросовъ и тѣмъ содѣйствуетъ ихъ выясненію. Фейербахъ, какъ показываетъ его біографическій очеркъ, вышелъ отъ Гегеля, и внутренняя борьба, которую онъ велъ въ теченіе большей части своей жизни, была съ Гегелемъ, и, какъ онъ самъ говоритъ о себѣ, невозможно его понять, если не принять во вниманіе эти интимныя его отношенія съ Гегелемъ, той страстности, съ которой онъ нѣкогда пе-

режилъ гегелевскую философію, съ какой онъ съ ней боролся. „Абсолютный духъ" Гегеля, по мнѣнію Фейербаха, есть философское и поэтому послѣднее выраженіе богословскаго духа; философія Гегеля есть въ сущности богословіе и лишь кажущимся образомъ отрицаетъ богословіе. Это - богословіе, превращенное въ логику. Если Гегель учитъ, что природа, т.е. реальность, создается идеей, то это есть лишь раціонализированное умозрительное выраженіе для стараго богословскаго ученія, что природа создана Богомъ, или что матеріальная сущность создана нематеріальной, т.е. абстрактной сущностью. Сама же абсолютная идея, божественное въ системѣ Гегеля, есть не что иное, какъ конечный субъективный духъ, но мыслимый отвлеченно безъ субъекта, безъ своихъ конечныхъ опредѣленій, поставленный просто, какъ духъ, какъ абсолютная сущность. Это по мнѣнію Фейербаха, прямо бросается въ глаза, если только вдуматься въ философію Гегеля. Но можно ли отвлекать искусство и религію отъ человѣческаго ощущенія, фантазіи, интуиціи, философію - отъ человѣческаго мышленія; можно ли вообще отдѣлять абсолютный духъ отъ духа субъективнаго, или отъ сущности человѣка? Такъ спрашиваетъ Фейербахъ и, конечно, въ самомъ вопросѣ заключается уже отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что этотъ абсолютный духъ, который Гегель считалъ началомъ бытія, есть въ дѣйствительности гипостезированный духъ отдѣльной человѣческой личности, т.е. абстракціи отъ живого человѣка, въ смыслѣ же Гегеля такого духа просто нѣтъ, т.е. нѣтъ, кромѣ какъ въ человѣкѣ, слѣдовательно, стоитъ только перевернуть это умозрительное построеніе, чтобы получился истинный плодотворный принципъ новой философіи. Начало философіи не въ абсолютѣ, не въ безконечномъ, напротивъ, начало философіи есть конечное дѣйствительное, предметное, то, что умозрительная философія, исходя изъ абсолютной, разсматривала, какъ не дѣйствительное, какъ ничтожное, поэтому мышленіе вытекаетъ изъ бытія, но и бытіе не возникаетъ изъ мышленія. Слѣдовательно, Фейербахъ перевертываетъ вверхъ ногами всю гегелевскую философію, лишаетъ ее того абсолютизма и той отвлеченности, которые она себѣ приписываетъ. Но если мысль существуетъ только въ человѣкѣ, въ отдѣльномъ конкретномъ существованіи, а отдѣльное конкретное существованіе изуча -

ется, какъ и вся природа, естествознанiемъ, то само собою разумѣется, что философiя сближается и сливается съ естествознанiемъ - прямой шагъ къ научному позитивизму. „Философiя должна опять соединиться съ естествознанiемъ, - говоритъ Фейербахъ, - и естествознанiе - съ философiей. Эта связь, основанная на взаимной потребности и внутренней необходимости, будетъ продолжительнѣе, счастливѣе и плодотворнѣе, нежели теперешнiй неравный бракъ между философiей и богословiемъ". Философiя является для него наукой о дѣйствительномъ, конкретномъ. „Философiя - это наука дѣйствительности, во всей ея истинности и цѣлостности; содержанiемъ же дѣйствительности является природа въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова... Природа создала не только будничную мастерскую желудка, но и храмъ мозга, она не только дала намъ языкъ съ чувствительными сосочками, соотвѣтствующими кишечнымъ ворсинкамъ, но и уши, восторгающiяся небесной возвышенной сущностью свѣта". Въ этомъ смыслѣ Фейербахъ называетъ себя охотно „духовнымъ естествоиспытателемъ". Очевидно, что по отношенiю къ положительному содержанiю метафизической философiи и религiи, фейербаховская позицiя является рѣшительнымъ отрицанiемъ. „Моя религiя, - говоритъ онъ, - въ отрицанiи религiи; отрицанiе философiи - моя философiя". Въ ученiи о познанiи мiра Фейербахъ, въ противоположность Гегелю, учитъ о чувственности, какъ единственномъ источникѣ познанiя, не мысль, мыслящая самое себя, не отвлеченная спекуляцiя, а живой опытъ, доставляемый намъ нашими чувствами, - вотъ что является источникомъ познанiя и дѣйствительнымъ объектомъ. „Только посредствомъ чувства, - говоритъ онъ, - дается предметъ въ истинномъ смыслѣ, а не мышленiемъ самимъ по себѣ". „Тайна непосредственнаго знанiя есть чувственность". Это общее положенiе Фейербаха раздѣляется очень многими въ настоящее время и раздѣлялось вообще въ ту эпоху, когда потерялъ свой кредитъ спекулятивный идеализмъ. Но не это является наиболѣе характернымъ для Фейербаха и не этой стороной онъ оказалъ наибольшее влiянiе на европейскую мысль. Здѣсь онъ въ сущности мало оригиналенъ и такихъ, какъ онъ, въ этомъ смыслѣ было много. Его оригинальность относится главнымъ образомъ къ вопросамъ религiи, онъ является однимъ изъ пророковъ, вмѣстѣ съ Огюстомъ Контомъ, той религiи человѣко-божества, которая

которая представляетъ собою настоящее духовное основаніе всего натуралистическаго и матеріалистическаго соціализма. Собственный ходъ развитія своего духа Фейербахъ однажды выразилъ въ такомъ афоризмѣ, который очень часто повторяется и особенно для него характеренъ. „Богъ былъ моей первой мыслью (именно онъ началъ свой жизненный путь съ изученія Богословія), разумъ - второй (ибо, находясь подъ вліяніемъ Гегеля, онъ вѣрилъ въ универсальное значеніе разума человѣческаго), третьей и послѣдней мыслью былъ человѣкъ" и объ этомъ человѣкѣ Фейербахъ изрекъ классическую короткую формулу „homo homini deus est", т.е. человѣкъ для человѣка есть богъ. „Несмотря на различіе темъ моихъ сочиненій, - говоритъ Фейербахъ, - всѣ они имѣютъ строго говоря только одну тему, одну волю и мысль, именно эта тема есть религія и теологія и все, что связано съ ними... Во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ я никогда не выпускалъ изъ вниманія отношеніе къ религіи и теологіи и всегда занимался этимъ главнымъ предметомъ моей мысли при жизни, хотя, конечно, и различно въ соотвѣтствіи съ различіемъ лѣтъ".

Въ своей брошюрѣ, посвященной Фейербаху, озаглавленной „Людвигъ Фейербахъ и методъ классической философіи" Энгельсъ разсказываетъ о томъ значеніи, которое имѣлъ Фейербахъ для него и для Маркса своимъ сочиненіемъ „Сущность христіанства". Здѣсь мы читаемъ: „...тогда появилось „Wesen des Christenthums" Фейербаха. Однимъ ударомъ она уничтожила противорѣчіе, возведя безъ обиняковъ снова на тронъ матеріализмъ. Природа существуетъ независимо отъ всякой философіи; она есть основа, на которой мы выросли; мы, люди - сами продуктъ природы; внѣ натуры и человѣка не существуетъ ничего, и высшія существа, которыя создала наша религіозная философія, суть только фантастическія отраженія нашего собственнаго существа. Чары были разрушены, „система" лопнула и отброшена въ сторону, противорѣчіе устранено, хотя оно имѣлось только въ воображеніи. Нужно было пережить на себѣ освободительное вліяніе этой книги, чтобы составить себѣ о немъ представленіе. Воодушевленіе было общее: мы всѣ моментально стали фейербахіанцами". Такъ свидѣтельствуетъ самъ Энгельсъ. Правда, въ дальнѣйшемъ развитіи

и Марксъ и Энгельсъ отступили отъ ортодоксальнаго фейерба - хіанства, и Энгельсъ съ нимъ даже полемизировалъ, но степень ихъ разногласія мнѣ кажется значительно преувеличенной. Но объ этомъ ниже. Атеистическій гуманизмъ Фейербаха существененъ для марксистскаго соціализма не менѣе, чѣмъ экономическая доктрина Маркса. Справедливо замѣчаетъ и Масарикъ, изслѣдователь философіи марксизма, что Марксъ и Энгельсъ исходятъ изъ Фейербаха, и вліяніе Фейербаха на Маркса было очень значительно, гораздо значительнѣе, чѣмъ обыкновенно полагаютъ.

Въ виду такой важности фейербахіанства и въ исторіи разложенія гегеліанства и въ особенности въ исторіи германскаго соціализма, слѣдуетъ остановиться на немъ нѣсколько подробнѣе. Фейербахъ въ своей религіи человѣчества поразительно сближается съ Огюстомъ Контомъ, котораго современникомъ онъ былъ, хотя они едва ли взаимно знали другъ о другѣ и вышли совсѣмъ изъ разныхъ пунктовъ - Фейербахъ отъ Гегеля, а Огюстъ Контъ, повидимому, вообще не получилъ основательной философской школы. Но ихъ ученія - religion positive Огюста Конта и религія человѣкобожества Фейербаха, - чрезвычайно близки и общая задача ихъ можетъ быть выражена слѣдующими словами Фейербаха: „Задача новаго времени, - говоритъ онъ, - въ овеществленіи и очеловѣченіи Бога, превращеніе и переложеніе теологіи въ антропологію". Фейербахъ является ревностнымъ проповѣдникомъ атеизма, но, проповѣдуя атеизмъ, онъ не только не отрицаетъ религіи вообще, но видитъ въ ней существенное отличіе человѣка отъ животнаго, ее не имѣющаго. Онъ ставитъ это въ связь съ самой природой человѣческаго сознанія, которому свойственны идеи безконечнаго, составляющія главный признакъ религіи. „*Сознаніе*, - говоритъ онъ, - въ строгомъ или въ собственномъ смыслѣ слова и *сознаніе безконечнаго* - нераздѣлимо; *ограниченное* сознаніе *не* есть *сознаніе*". Поэтому его борьба съ христіанствомъ и съ религіей опредѣляется стремленіемъ не упразднить религію, но ее очеловѣчить, свести съ неба на землю и растворить въ стихійной силѣ чувства и, самое главное, представить ее какъ раздвоеніе человѣка съ самимъ собой, которое, разъ оно осознано, подлежитъ упраздненію и сознательной замѣнѣ религіей человѣ-

чества. „*Абсолютное существо*, богъ человѣка, есть *его собственное существо*", говоритъ Фейербахъ, - „Я отрицаю Бога, это значитъ у меня: я отрицаю отрицаніе человѣка. Я ставлю на мѣсто иллюзорнаго, фантастическаго, небеснаго утвержденія человѣка, которое въ дѣйствительной жизни необходимо ведетъ къ отрицанію человѣка, - чувственное, дѣйствительное и, слѣдовательно, необходимое также, и политическое, и соціальное утвержденіе человѣка. Вопросъ о бытіи и небытіи бога у меня есть именно вопросъ о бытіи или небытіи человѣка". „То, что есть для человѣка богъ, это его духъ, его душа и то, что составляетъ его духъ, его душу, его сердце, это и есть его богъ. Богъ есть открытая внутренность, высказанная самость (Selbst) человѣка; религія есть торжественное раскрытіе скрытыхъ сокровищъ человѣка, признаніе въ сокровеннѣйшихъ мысляхъ, открытое исповѣданіе таинства любви". То, что Фейербахъ вначалѣ произвелъ съ Гегелемъ, съ гегелевскимъ абсолютомъ, съ понятіемъ, - именно представилъ его не какъ мыслящую себя мысль, лишь осознающую себя въ человѣкѣ, но какъ сознаніе человѣка, какъ фактъ его психологіи, - это же самое совершаетъ относительно религія, превращая религіозныя переживанія божества въ переживанія своей собственной человѣческой сущности. „Вѣра въ бога есть не что иное, какъ вѣра въ человѣческое достоинство, въ божественное значеніе человѣческой личности". „Человѣкъ есть начало религіи, человѣкъ есть средина религіи, человѣкъ есть конецъ религіи". „Наше отношеніе къ религіи, - подводитъ Фейербахъ свой итогъ, - не является поэтому только отрицательнымъ, но критическимъ, мы выдѣляемъ истинное отъ ложнаго. Религія есть первое самосознаніе человѣка. Религіи священны именно потому, что онѣ суть преданія перваго сознанія, но то, что для религіи является первымъ - богъ, то въ дѣйствительности есть второе, ибо онъ есть опредмеченное существо человѣка, а что для нея второе - человѣкъ, это должно быть полагаемо и высказываемо, какъ первое. Любовь къ человѣчеству не должна быть производной, она должна сдѣлаться самобытной (ursprünglich). Только тогда любовь становится истинной, священной и надежной силой. Если существо человѣка есть высшее существо для человѣка, то и практически любовь человѣка къ человѣку

должна быть первымъ и высшимъ закономъ. Homo homini deus est - таково высшее практическое правило, - это есть поворотный пунктъ міровой исторіи. Отношеніе дѣтей и родителей, супруговъ, братьевъ, друзей, вообще человѣка къ человѣку, короче - моральныя отношенія сами по себѣ есть по истинѣ религіозныя отношенія. Жизнь вообще въ своихъ существенныхъ сторонахъ имѣетъ вполнѣ божественную природу". Итакъ, человѣкъ есть богъ, поэтому міровоззрѣніе Фейербаха правильнѣе назвать, какъ и самъ онъ называетъ, антропотеизмомъ, т.е. человѣкобожествомъ.

Въ дальнѣйшемъ развитіи онъ самъ истолковываетъ себя все болѣе и болѣе матеріалистически и къ формулѣ, что теологія есть антропологія, Teologie ist Antropologie, онъ прибавляетъ еще и физіологія (und Physiologie). „Божественная сущность, - говоритъ онъ, - открывающаяся въ природѣ, есть не что иное, какъ сама природа, которая открывается, представляется и отпечатлѣвается для человѣка, какъ божественное существо. Природа есть не только первый, первоначальный объектъ, она есть также пребывающее основаніе, постоянно существующая, хотя и скрытая основа религіи". „Мое ученіе выражается въ двухъ словахъ: природа и человѣкъ. Предполагаемая мною сущность человѣка, сущность, которая есть основаніе или причина человѣка, которой онъ благодаренъ своимъ возникновеніемъ и существованіемъ, это и есть и называется у меня не богъ - мистическое непонятное многозначное слово - но природа, ясное, чувственное, недвусмысленное слово и сущность". Что же означаетъ собою это ясное и недвусмысленное слово и сущность? Фейербахъ даетъ такое объясненіе природѣ: „Я понимаю подъ природой совокупность всѣхъ чувственныхъ силъ, вещей и сущностей, которыя человѣкъ отличаетъ отъ себя какъ нечеловѣческія, - вообще я понимаю подъ природой сущность, дѣйствующую согласно необходимости своей природы; но она не есть для меня, какъ для Спинозы, богъ, т.е. одновременно и сверхприродная, сверхчувственная, отвлеченная, тайная и простая - но многообразная, популярная, дѣйствительная всѣми чувствами воспринимаемая реальность. Или, говоря практически, природа есть все, что непосредственно является человѣкомъ, независимо отъ супранатуральныхъ нашептываній тео-

стической вѣры, непосредственно, чувственно, какъ предметъ и основаніе его жизни. Природа - это свѣтъ, электричество, магнетизмъ, воздухъ, вода, огонь, земля, животное, растеніе, человѣкъ, насколько онъ есть несвободно и безсознательно дѣйствующее существо, - ничего болѣе, ничего мистическаго, ничего гуманнаго, ничего теологическаго и неподразумѣвающагося въ словѣ природа. Я аппелирую этимъ словомъ къ чувству. Юпитеръ есть все, что ты видишь, - говорила древность, - природа, говорю я, есть все, что ты видишь и что не происходитъ отъ человѣческихъ рукъ и мыслей". Я здѣсь не буду останавливаться на вопросѣ, въ какой степени и насколько мистична и непонятна эта природа въ томъ смыслѣ, какъ ее опредѣляетъ Фейербахъ, и возвращаюсь къ дальнѣйшему развитію мысли Фейербаха.

Поставимъ такой вопросъ: въ какомъ же качествѣ человѣкъ является богомъ для человѣка, т.е. отдѣльный индивидъ есть богъ для самого себя или же для другого человѣка? Фейербахъ отвѣчаетъ, что божествомъ для человѣка является родъ, цѣлое, человѣчество. „Понятіе божества, - говоритъ Фейербахъ, - совпадаетъ воедино съ понятіемъ человѣчества. Всѣ божественныя опредѣленія, которыя дѣлаютъ бога богомъ, суть опредѣленія рода, которыя хотя въ отдѣльномъ индивидѣ ограничены, но границы эти устраняются въ сущности рода и даже въ его существованіи, поскольку онъ имѣетъ соотвѣтственное существованіе въ совокупности всѣхъ людей. Мое знаніе, моя воля ограничены, но границы для меня не суть въ то же время границы и для другого, не говоря уже о человѣчествѣ; что мнѣ тяжело, другому легко; что невозможно, непонятно для одного времени, то понятно и возможно для будущаго; моя жизнь связана съ опредѣленнымъ временемъ, жизнь же человѣчества нѣтъ. Исторія человѣчества состоитъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ прогрессирующемъ преодолѣніи границъ, которыя въ каждое опредѣленное время считаются границами человѣчества и потому абсолютными, непреодолимыми. Будущее раскрываетъ все болѣе, что предполагаемыя границы рода были лишь границами индивидовъ"... Такимъ образомъ, родъ неограниченъ, ограниченъ только индивидъ. Но чувство ограниченности, - продолжаетъ Фейербахъ, - тягостно, отъ этой тягостности индивидуумъ освобождается въ созерцаніи

высшаго существа; въ немъ онъ владѣетъ всѣмъ, чего ему не хватаетъ. Богъ у христіанъ есть не что иное, какъ созерцаніе непосредственнаго единства рода и индивида, общаго и отдѣльнаго существа. Богъ есть понятіе рода, какъ индивида, понятіе или сущности рода, которая является родомъ въ качествѣ всеобщаго существа, какъ совокупности всѣхъ совершенствъ, всѣхъ свойствъ, освобожденныхъ отъ дѣйствительныхъ или мнимыхъ границъ индивида, но вмѣстѣ съ тѣмъ и отдѣльнымъ особымъ существомъ". „Сущность и существованіе для блага единичны, - это значитъ не что иное, какъ то, что онъ есть родовое понятіе, родовое существо, непосредственно существующее и какъ отдѣльное существо". „Идея рода, - развиваетъ Фейербахъ въ полемикѣ съ Штирнеромъ, - необходима, неотъемлема для отдѣльнаго индивида, а каждый вѣдь является отдѣльнымъ. Мы чувствуемъ себя ограниченными не только морально, но и чувствѣнно въ пространствѣ и времени; мы, данные индивиды, существуемъ лишь на опредѣленномъ мѣстѣ, въ этомъ ограниченномъ времени. Какъ можемъ мы исцѣлиться отъ чувства этой ограниченности, если не въ мыслѣ о неограниченномъ родѣ, т.е. въ мысли о другихъ людяхъ, другихъ мѣстахъ, другихъ счастливыхъ временахъ. Кто не ставитъ поэтому на мѣсто божества родъ, тотъ оставляетъ въ индивидѣ пробѣлъ, который необходимо заполняется представленіемъ о богѣ, т.е. персонифицированномъ существѣ рода. Лишь родъ въ состояніи упразднить божество и религію, а вмѣстѣ и замѣнить ихъ. Не имѣть никакой религіи значитъ думать *только о самомъ себѣ*, имѣть религію значитъ думать о *другихъ*, и эта религія есть единственно пребывающая, ибо разъ только мы имѣемъ, хотя бы *двухъ людей*, - мужа и жену, - мы имѣемъ уже религію. Двое, различеніе есть происхожденіе религіи - ты есть богъ для меня, ибо я не существую безъ тебя; я завишу отъ тебя - нѣтъ тебя нѣтъ и меня". „Отдѣльный человѣкъ самъ по себѣ не имѣетъ существа человѣка въ себѣ, ни какъ въ моральномъ, ни какъ въ мыслящемъ существѣ. Существо человѣка содержится только въ общеніи, въ единствѣ человѣка съ человѣкомъ, - единствѣ, опирающемся лишь на различіе между „я" и „ты". „Одиночество есть конечность и ограниченность; общественность есть свобода и безконечность. Человѣкъ самъ по себѣ (für sich) есть только

человѣкъ (въ обычномъ смыслѣ слова); человѣкъ съ человѣкомъ - *единство я и ты есть богъ.* Необходимо существуетъ двое - мужчина и женщина, но два - не завершеніе, не смыслъ, - говоритъ Фейербахъ, - за двумя слѣдуетъ три; за женщиной - ребенокъ, дѣти. Они ведутъ насъ къ роду, т.е. не къ чисто мыслимому отвлеченію, а просто къ множеству другихъ существъ противостоящихъ „я". Эти существа связаны между собою родовой связью, связаны любовью, поэтому въ любви заключается реальность рода... Любовь не что иное, какъ самосознаніе рода въ сферѣ полового различія". Фридрихъ Ланге, на основаніи этого значенія момента *ты* въ системѣ Фейербаха, называетъ даже его міровоззрѣніе *туизмомъ* отъ латинскаго слова tu - ты. Дѣйствительно въ этомъ опредѣленіи понятія рода границы его то сужаются почти до супружеской спальни, то безгранично расширяются до всемірнаго существованія человѣка. Эта идея цѣлаго, идея рода, благодаря которой развивается индивидъ, царитъ въ міровоззрѣніи Фейербаха. Во всякомъ случаѣ вслѣдъ за Гегелемъ, въ своемъ универсализмѣ, пришедшемъ къ обожествленію универсальной организаціи человѣчества въ государствѣ. Фейербахъ приходитъ къ тому же. Такъ какъ государство есть всетаки наиболѣе непосредственная реальная воспитательная организація для человѣческой индивидуальности, то государство есть выраженіе рода по преимуществу. „Государство, - говоритъ Фейербахъ, - есть совокупность всѣхъ реальностей, государство есть Провидѣніе для человѣка. Въ государствѣ одинъ замѣняетъ другого, одинъ восполняетъ другого, - что я не могу, не знаю, можетъ другой. Я не одинъ, отданный случайностямъ естественной силы, - другіе существуютъ для меня. Я окруженъ всеобщимъ существомъ, являюсь членомъ цѣлаго. Истинное государство есть неограниченный, безконечный, истинный, совершенный, божественный человѣкъ. Лишь государство есть человѣкъ самъ себя опредѣляющій, къ самому себѣ относящійся, *абсолютный человѣкъ*... Связь государства есть практическій атеизмъ, - люди существуютъ въ государствѣ потому, что они существуютъ въ государствѣ безъ бога, государство есть богъ для человѣка, почему оно и присвояетъ себѣ по праву божественный предикатъ величества". Слѣдовательно, отблескъ абсолютнаго божества въ представленіи

Фейербаха сильно всетаки отражается на погонахъ околодоч - наго надзирателя и на другихъ государственныхъ институтахъ, съ которыми неразрывно связанъ. Государства персонифициру - ется непосредственно въ правительствѣ или въ единоличномъ, или колективномъ, поэтому легко отсюда вслѣдъ за римлянами, которые понимали кое что въ вопросѣ человѣкобожества, и ужъ не меньше насъ, впасть въ культъ обожествленія государственной власти въ лицѣ ли императора или въ лицѣ другого органа, его представляющаго. Фейербахъ, которому можно отказать въ чемъ угодно, кромѣ послѣдовательности и радикализма мысли, передъ этимъ не останавливается. „Человѣкъ есть основное существо государства, государство есть реализованная, организованная, выявленная совокупность человѣческаго существа; въ государствѣ воплощаются различныя сословія, существенныя качества или виды дѣятельности человѣка, но въ лицѣ главы государства снова сводятся къ тождеству. Глава государства представляетъ всѣ сословія безъ различія: передъ нимъ всѣ они равно необходимы и равноправны. Глава государства есть представитель универсальнаго человѣка". Такимъ образомъ, въ формулу homo homini deus est можно подставить формулу - государство для человѣка богъ; а въ эту формулу можно даже подставить - глава для государства богъ. Такая религія, такимъ образомъ истолкованная, по его мнѣнію, можетъ содѣйствовать искорененію христіанской, вообще всякой теистической религіи посредствомъ критическаго ея истолкованія и посредствомъ представленія сознанію въ настоящемъ видѣ. Поэтому философія Фейербаха ставитъ задачу не отвлеченную, познавательную, а жизненную, практическую. Философія для него призвана замѣстить религію, сама сдѣлаться ею и то, что философія указываетъ, какъ религіозную сущность жизни, должно быть осуществлено практически. Мы можемъ спастись, погрузившись, какъ теперь говорятъ, въ гущу жизни. „Мы должны, - говоритъ Фейербахъ, - снова сдѣлаться *религіозными*, - *политика* должна сдѣлаться нашей религіей; но это возможно въ томъ лишь случаѣ, если мы въ нашемъ міровоззрѣніи будемъ имѣть въ качествѣ самаго высшаго то, что обращаетъ для насъ политику въ религію". „Можно сдѣлать политику инстинктивно, но здѣсь дѣло идетъ о высшемъ сознан-

номъ основанiи, объ офицiальномъ принципѣ. Этотъ принципъ есть не что иное, какъ, выражаясь негативно, *атеизмъ*, т.е. устраненiе бога отъ личнаго, отъ человѣка". Поэтому мечта Фейербаха состоитъ въ томъ, чтобы начать новую эру въ исторiи человѣчества. Въ глуши своего Брукберга Фейербахъ выковываетъ въ своемъ сознанiи новый рычагъ, который можетъ перевернуть внутреннiй центръ въ человѣкѣ, который можетъ, какъ онъ формулируетъ свою задачу, превратить людей изъ „теологовъ въ антропологовъ, изъ теофиловъ въ филантроповъ, изъ кандидатовъ на тотъ свѣтъ въ студентовъ этого свѣта, изъ религiозныхъ и политическихъ камердинеровъ небесной и земной монархiи и аристократiи въ сознательныхъ, свободныхъ граждан земли". Исходя изъ своего ученiя, Фейербахъ и превращалъ политику въ религiю, перенося высшiе центры жизни въ политику, въ политическую жизнь и этой своей стороной онъ, какъ нельзя больше, угодилъ духу времени. Если признать родъ высшимъ абсолютомъ, даже божествомъ, то очевидно, что по отношенiю къ этому роду, - будемъ ли мы опредѣлять его въ неопредѣленной формѣ или вслѣдъ за Марксомъ будемъ говорить о пролетарiатѣ, - должны опредѣлить категорiи истины, категорiи добра и категорiи красоты. И дѣйствительно, Фейербахъ вполнѣ опредѣленно формулируетъ мысль, что „мѣра рода есть абсолютная мѣра, законъ и критерiй человѣчества, слѣдовательно, родъ долженъ для насъ составлять понятiе истины, добра и красоты." Прежде всего, что есть истина? Фейербахъ на это отвѣчаетъ не колеблясь, что истина есть функцiя рода. „Только въ общенiи, только изъ отношенiй между людьми возникаютъ идеи. Не въ одиночку, но лишь сообща приходятъ къ понятiямъ, вообще къ знанiю. Два человѣка необходимы для рожденiя человѣка духовнаго, такъ же, какъ и физическаго; общенiе человѣка съ человѣкомъ есть первый принципъ и критерiй истины и всеобщности. Увѣренность даже въ существованiи другихъ вещей, кромѣ меня, для меня опосредствована увѣренностью другого человѣка помимо меня. Что я вижу одинъ, въ томъ я сомнѣваюсь, - вѣрно лишь то, что видитъ другой" „Истина существуетъ не въ мышленiи, не въ знанiи за свой счетъ (für sich selbst), истина есть лишь цѣлокупность человѣческой жизни и

существа". „Истина то, въ чемъ другой со мной соглашается,- единогласіе есть первый признакъ истины, но лишь потому,что родъ *есть послѣдній масштабъ истины... Истина то, что согласно съ существомъ рода,* ложно то, что ему противорѣчитъ. Другого закона истины не существуетъ".

Въ дальнѣйшемъ развитіи своей мысли Фейербахъ самъ однако отшатывается отъ выводовъ, проистекающихъ изъ прямолинейнаго и рѣшительнаго приложенія этого тезиса, такъ какъ иначе пришлось бы признать, что правъ не Сократъ, а его судьи, не Коперникъ, а судившій его трибуналъ, не всякій новаторъ мысли но косная и темная толпа, поэтому ему приходится признать, что сужденіе рода можетъ выражаться въ отдѣльномъ индивидуумѣ. „Другой, - говоритъ Фейербахъ, по отношенію ко мнѣ есть представитель рода, замѣститель других во множественномъ числѣ, именно *его* сужденіе можетъ имѣть для меня большее значеніе, нежели сужденіе безчисленной толпы". Но въ такомъ случаѣ всѣ эти идеи о родѣ, какъ масштабѣ истины, зачеркиваются и гносеологическій вопросъ остается неотвѣченнымъ. Еще болѣе интересна та принципіальная позиція, которую Фейербахъ занялъ въ вопросѣ этическомъ, о характерѣ добра. Очевидно, что, если истина опредѣляется сознаніемъ рода, то тѣмъ болѣе добро; родъ здѣсь является какъ Фейербахъ выражается, „предметной совѣстью". „Другой есть моя *предметная совѣсть*. Онъ упрекаетъ меня за мои недостатки, даже, если онъ прямо не говоритъ мнѣ объ этомъ,- онъ есть мое персонифицированное чувство стыда. Сознаніе моральнаго закона, права, цѣлесообразности, даже истины, пріурочено къ сознанію другихъ". Родъ состоитъ изъ индивидовъ, а каждый индивидъ не представляетъ собою нравственнаго совершенства, напротивъ, есть ограниченное существо,которое не можетъ быть абсолютомъ. Какимъ же образомъ изъ суммы этихъ несовершенныхъ существъ можетъ получиться то совершенство, тотъ идеалъ, критерій,котораго ищетъ Фейербахъ и находитъ въ родѣ? Фейербахъ отвѣчаетъ на это слѣдующимъ образомъ: „*Ты* принадлежитъ къ совершенству *я*, и люди лишь въ совокупности представляютъ человѣка; только вмѣстѣ суть они то, чѣмъ долженъ быть человѣкъ, существуютъ такъ, какъ онъ долженъ существовать. Всѣ люди суть грѣшники, -

полемизируетъ онъ съ идеей первороднаго грѣха, - я это допускаю; но не всѣ они грѣшны на одинъ и тотъ же манеръ, напротивъ, существуетъ весьма большая, даже существенная разница. Одинъ человѣкъ наклоненъ ко лжи, а другой нѣтъ: онъ пожертвуетъ скорѣе жизнью, чѣмъ нарушитъ слово или солжетъ; третій имѣетъ склонность къ пьянству, четвертый къ распутству, зато первый не имѣетъ всѣхъ этихъ склонностей, по милости ли своей природы, или благодаря энергіи характера. Въ *моральномъ* отношеніи люди *восполняютъ* другъ друга, какъ въ умственномъ и физическомъ, такъ что взятые вмѣстѣ въ цѣломъ они таковы, какими должны быть, представляютъ совершеннаго человѣка". „Если даже любовь и дружба, - разсуждаетъ далѣе Фейербахъ, - изъ существъ, которыя сами по себѣ несовершенны, дѣлаютъ одно относительно по крайней мѣрѣ совершенное цѣлое, насколько же больше грѣхи и пороки отдѣльныхъ лицъ исчезаютъ въ самомъ родѣ, который имѣетъ достойное основаніе только во всемъ человѣчествѣ. Лементаціи о грѣхѣ поэтому лишь тогда вступаютъ въ порядокъ дня, когда человѣческій индивидъ въ своей индивидуальности считается совершенно абсолютнымъ, не нуждающимся въ другихъ для реализированія въ себѣ рода, совершеннаго человѣка, когда на мѣсто сознанія рода выступаетъ исключительное самосознаніе индивида, когда индивидъ не сознаетъ себя *частью* человѣчества, не отличаетъ себя и человѣчество, а потому свои собственные грѣхи, свои границы, свою слабость превращаетъ во всеобщіе грѣхи, въ грѣхи, границы и слабости всего человѣчества. Поэтому, гдѣ родъ не является предметомъ для человѣка, *какъ родъ*, тамъ онъ становится для него предметомъ, *какъ богъ*. Отсутствіе понятія о родѣ восполняется понятіемъ бога, какъ существа свободнаго отъ границъ и недостатковъ, которые обременяютъ индивида и, по его мнѣнію, и самый родъ, такъ какъ онъ отождествляетъ его съ родомъ. Но эта свободная отъ границъ индивида неограниченная сущность именно и есть не что иное, какъ родъ, который обнаруживаетъ безконечность своей сущности въ томъ, что осуществляется въ неограниченно многочисленныхъ и разнообразныхъ индивидахъ. Если бы всѣ люди были абсолютно равны, то, конечно, не было бы никакой разницы между родомъ и индивидомъ. Но въ такомъ

случаѣ существованіе многихъ людей было бы чистой роскошью, одного было бы достаточно для цѣлей рода... Однако хотя существо человѣка едино, но оно безконечно, его дѣйствительное существованіе имѣетъ цѣлью открыть *безконечное,* взаимно восполняющееся разнообразіе, богатство его сущности. *Единство въ сущности есть разнообразіе существованія."* Такимъ образомъ, Фейербахъ расправляется съ трагедіей ограниченности личнаго индивидуальнаго сознанія, которая въ дѣйствительности не становится легче отъ сознанія, что такихъ трагедій существуетъ N-ое количество. Окончательное сужденіе Фейербаха по этому вопросу, весьма распространенное и въ наше время, таково: „заключеніе относительно теологическаго или религіознаго Ienseits или предположенія будущей жизни въ цѣляхъ усовершенствованія человѣка, было бы въ такомъ случаѣ оправдано, если бы человѣчество постоянно находилось на одной точкѣ, если бы не было исторіи, усовершенствованія, улучшенія человѣческаго рода на землѣ... Но существуетъ культурная исторія человѣчества. Безчисленное изъ того, что не могли и не знали наши предки, можемъ и знаемъ мы теперь... Такимъ образомъ, то, что для насъ теперь есть только предметъ желанія, нѣкогда исполнится. Безчисленное изъ того, что темнымъ охранителямъ и защитникамъ теперешнихъ представленій вѣры или религіозныхъ институтовъ современныхъ политическихъ и соціальныхъ условій являлось невозможнымъ, нѣкогда станетъ дѣйствительностью; безчисленное изъ того, что не знаемъ мы теперь, но хотѣли бы знать, узнаютъ наши потомки. На мѣсто божества, въ которомъ исполняются лишь безосновательныя, прихотливыя желанія человѣка, мы имѣемъ человѣческій родъ или природу, на мѣсто религіи - образованіе, на мѣсто Ienseits за нашей могилой - на землѣ *историческое будущее,* будущее человѣчество". У Гегеля есть одно очень глубокомысленное и важное понятіе, именно о такъ называемой *дурной безконечности,* т.е. о такомъ безконечномъ развитіи, которое не имѣетъ естественнаго само собою разумѣющагося конца. При дурной безконечности процессъ развитія не имѣетъ цѣли и потому здѣсь нѣтъ конца; дурная безконечность отличается отъ положительной безконечности тѣмъ, что послѣдняя мыслится въ связи съ нѣкоторою положительною

цѣлью и по отношенію къ которой процессъ является лишь приближеніемъ, завершеніемъ, осуществленіемъ этой цѣли, напротивъ, если мы зачеркнемъ, устранимъ эту цѣль, въ такомъ случаѣ получается дурная безконечность. То, что Фейербахъ говоритъ о развитіи человѣчества, есть примѣръ дурной безконечности въ этомъ смыслѣ слова.

ФЕЙЕРБАХЪ И ШТИРНЕРЪ.

Однимъ изъ интересныхъ эпизодовъ въ исторіи европейской мысли, гуманизма и соціализма, является этотъ недостаточно оцѣненный до сихъ поръ, недостаточно обращавшій на себя вниманія эпизодъ столкновенія двухъ мыслителей, одинаково отрицательнаго направленія въ религіозно-метафизическихъ вопросахъ, но тѣмъ не менѣе дѣлавшихъ изъ своего отрицанія различные выводы - Фейербаха, отца соціализма, и Макса Штирнера, отца анархизма.

Штирнеръ изъ тѣхъ же самыхъ началъ, какъ и Фейербахъ, т.е., что человѣческая жизнь въ своемъ теперешнемъ эмпирическомъ состояніи есть единственная данность и вообще единственное бытіе, сдѣлалъ выводъ не въ пользу рода, но индивида и провозгласилъ, что абсолютная сущность - это „я", каждая человѣческая индивидуальность, которая выше себя ничего не знаетъ и на все можетъ смотрѣть поэтому, какъ на средство для себя и какъ на свою собственность.

Принципіальное столкновеніе Штирнера и Фейербаха не только не является изжитымъ въ наше время, но теперь становится острѣе, чѣмъ когда бы то ни было, благодаря Ницше, благодаря анархизму, благодаря рѣзкимъ формамъ соціализма въ видѣ новѣйшаго синдикальнаго движенія. Однимъ словомъ, здѣсь мы стоимъ на почвѣ не исторіи, а современности, хотя этотъ эпизодъ имѣлъ мѣсто еще въ 40-хъ годахъ. Штирнеръ занялъ по отношенію къ Фейербаху полемическую позицію, обвиняя его въ благочестіи, въ томъ, что онъ, опровергая теологію, контрабанднымъ путемъ въ сущности утверждаетъ всю прикладную часть христіанской метафизики, удерживаетъ всю христіанскую этику, однимъ словомъ, онъ снимаетъ жиръ съ чужого супа. „Послѣ

уничтоженія вѣры, - говоритъ Штирнеръ, - Фейербахъ мечтаетъ укрыться въ мнимо-мирную бухту любви. Высшій и первый законъ должна быть любовь человѣка къ человѣку - homo homini deus est - таково „высшее практическое правило, таковъ поворотный пунктъ исторіи". Собственно измѣнился только богъ, deus, любовь же осталась: тамъ любовь становилась сверхчеловѣческимъ богомъ, здѣсь любовь къ человѣческому богу и homo въ качествѣ deus, стало быть, человѣкъ для меня святъ и все истинное человѣческое для меня свято. Бракъ святъ самъ по себѣ и такъ же обстоитъ дѣло со всѣми нравственными отношеніями: свята есть и да будетъ тебѣ дружба, свята собственность, святъ бракъ, свято благо каждаго человѣка, но свято an und für sich. Развѣ нѣтъ здѣсь снова попа? Кто его богъ? Человѣкъ! Что считается божественнымъ? Человѣческое! Такимъ образомъ, только предикатъ превращенъ въ субъекта и вмѣсто положенія: „богъ есть любовь", стоитъ „любовь божественна", вмѣсто „богъ сдѣлался человѣкомъ" стоитъ „человѣкъ сдѣлался богомъ" и т.д. Это есть только новая *религія*".

Возставая противъ понятія и помысловъ современности, эгоистъ (т.е. самъ Штирнеръ) безжалостно совершаетъ самое рѣшительное уничтоженіе святынь. Ничто передъ нимъ не свято - „наши атеисты, - разсуждаетъ Штирнеръ, - суть „благочестивые люди". Я не буду останавливаться на подробностяхъ этой критики, но скажу, что впечатлѣніе, произведенное Штирнеромъ на Фейербаха, было огромное, и не могло быть оно инымъ, потому что въ предѣлахъ данной постановки вопроса критика Штирнера неопровержима: его провозглашеніе абсолютности личности, ея суверённаго своеволія, принципа „все дозволено", возведеніе себя въ сверхчеловѣка, отношеніе къ другимъ людямъ, какъ къ средству, къ своей собственности - все это съ точки зрѣнія фейербаховскаго гуманизма совершенно не можетъ быть опровергнуто. Фейербахъ пытается возражать Штирнеру указаніемъ на факты, что „я" не существуетъ безъ „ты", мужского пола не существуетъ безъ женскаго, что общество представляетъ собою фактъ, и штирнеровскаго эгоиста, т.е. самоудовлетворяющагося „я" въ дѣйствительности не существуетъ, а существуетъ только общество. Но это не есть отвѣтъ. Самаго факта Штирнеръ не отрицаетъ, но онъ дѣ-

лаетъ отсюда совершенно другіе выводы и, главное, отрицаетъ то утвержденіе Фейербаха, что родъ есть богъ для человѣка Штирнеръ отрицаетъ не существованіе рода, но его этически-религіозную цѣнность. Штирнеръ высмѣиваетъ обожествленіе рода, а Фейербахъ возражаетъ ему ссылкой на фактъ его существованія. „Нравственники, - бросаетъ Штирнеръ упрекъ Фейербаху, - сняли жиръ съ религіи, воспользовавшись имъ сами, а теперь стараются раздѣлаться съ происходящей отъ нея болѣзнью железъ". „Съ силой отчаянія хватается Фейербахъ за все содержаніе христіанства не для того, чтобы отбросить, нѣтъ, для того, чтобы привлечь его къ себѣ для того, чтобы его давно желанное, но всегда далекое, послѣднимъ усиліемъ увлечь на свое небо и навсегда удержать при себѣ. Развѣ это не борьба послѣдняго отчаянія, не борьба на жизнь и на смерть, и не есть это развѣ вмѣстѣ съ тѣмъ и христіанское томленіе и желаніе Ienseits? Герой не хочетъ вступать въ Ienseits, но хочетъ привлечь его къ себѣ, заставить его сдѣлаться Diesseits! Развѣ не кричитъ съ тѣхъ поръ весь свѣтъ, болѣе или менѣе сознательно, что рѣчь идетъ объ этомъ свѣтѣ и что небо должно притти на землю и быть пережито уже здѣсь? „Я считаю себя не чѣмъ нибудь особеннымъ, но *единственнымъ*. Конечно, я имѣю сходство съ другими, но это имѣетъ значеніе лишь для сравненія или рефлексіи, въ дѣйствительности я несравнимъ и единственenъ. Я не хочу въ тебѣ признавать или уважать ни собственника, ни босяка, ни даже только человѣка, но хочу пользоваться тобой... Для меня ты являешься тѣмъ, что ты составляешь для меня, именно мой предметъ, а такъ какъ *мой* предметъ, то и моя собственность". Ausser mir giebt es kein Recht или, какъ говорилъ Достоевскій словами Ивана Карамазова: „Гдѣ стану я, тамъ сейчасъ же будетъ мѣсто свято, все позволено". Фейербахъ лепечетъ въ защиту своего гуманизма, что онъ разумѣетъ „подъ эгоизмомъ любовь человѣка къ самому себѣ, любовь къ человѣческому существу, ту любовь, которая побуждаетъ къ удовлетворенію и развитію всѣхъ тѣхъ стремленій и наклонностей, безъ удовлетворенія и развитія которыхъ онъ не можетъ быть и не есть истинный, совершенный человѣкъ. „Я разумѣю подъ эгоизмомъ любовь къ себѣ подобнымъ, - ибо что я безъ нея, что я безъ любви къ су-

ществу мнѣ подобному? - любовь индивида къ самому себѣ настолько же, насколько всякая любовь къ предмету или существу, какъ прямую любовь къ себѣ, ибо я могу любить только то, что соотвѣтствуетъ моему идеалу, моему чувству, моему существу". Штирнеръ могъ бы снисходительно позволить любвеобильному и добродушному Фейербаху любить въ себѣ весь человѣческій родъ, но съ своей стороны могъ ограничиться признаніемъ, что онъ не имѣетъ такой широты сердца, а любитъ просто себя. И всетаки вопросъ остается неразрѣшеннымъ, но въ этомъ столкновеніи Штирнера и Фейербаха предрѣшится по существу дальнѣйшее развитіе натуралистическаго гуманизма по руслу соціализма и анархизма.

Итакъ, Фейербахъ провозгласилъ двѣ основныя идеи, что родъ для человѣка является божествомъ, homo homini deus est, и что индивидъ существуетъ въ родѣ и связанъ съ нимъ неразрывной органической связью. И та, и другая идеи Фейербахомъ были заострены и примѣнены имъ въ качествѣ средства борьбы сначала съ гегельянствомъ, а затѣмъ съ христіанской метафизикой. Фейербахъ считалъ, что онъ ниспровергъ ея основы и утвердилъ на новыхъ основаніяхъ цѣнности, связывавшіяся раньше съ ними. Въ извѣстной степени уже Штирнеръ облегчилъ работу критики Фейербаха, показавъ, что и его ученіе въ концѣ концовъ держится на актѣ вѣры, на тѣхъ опредѣленіяхъ человѣческаго духа, для которыхъ вообще прекращается логическое или научное обоснованіе. Съ другой стороны, до извѣстной степени возможно условнымъ образомъ даже принять построеніе Фейербаха, если только совершенно измѣнить всю постановку вопроса.*)

Теперь прослѣдимъ дальнѣйшія судьбы гегеліанства и фейербахіанства въ связи съ новыми явленіями экономической жизни и экономической мысли, какъ они отразились въ важнѣйшихъ и крупнѣйшихъ теченіяхъ соціальной мысли Германіи въ новое время - въ ученіяхъ Лассаля, Родбертуса и Маркса. Отъ Фейербаха былъ бы естественъ переходъ прямо къ Марксу, потому что собственно ученикомъ Фейербаха изъ нѣмецкихъ соці-

----

*) *См. объ этомъ мою брошюру: Л. Фейербахъ и религія человѣкобожества. Москва. 1906.*

алистовъ является Марксъ. Лассаль не испыталъ вліянія Фейербаха, по крайней мѣрѣ на его сочиненіяхъ, на ходѣ его развитія этого нельзя установить, но въ Лассалѣ зато очень рѣзко устанавливается болѣе ранняя духовная традиція, именно связь съ Гегелемъ. Лассаль является гегеліанцемъ въ соціализмѣ, тогда какъ Марксъ является въ немъ фейербахіанцемъ.

Ф. ЛАССАЛЬ. ЕГО ЖИЗНЬ И ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ.

Фердинандъ Лассаль родился 11 апрѣля 1825 г. въ Бреславлѣ въ еврейской семьѣ зажиточнаго торговца шелкомъ. Красивый мальчикъ развивается умственно рано, какъ это можно судить по его дѣтскому дневнику, который онъ велъ въ 15-лѣтнемъ возрастѣ. Университетскія занятія привели его сначала въ Бреславль, затѣмъ въ Берлинъ. Уже въ 1845 г. онъ побывалъ въ Парижѣ и на Рейнѣ, здѣсь онъ познакомился между прочимъ съ Гейне и знаменитый поэтъ съ геніальной проницательностью отгадалъ въ 20-лѣтнемъ юношѣ, какъ его выдающіяся дарованія, такъ и наиболѣе характерныя его черты. „Основательная ученость, - писалъ Гейне въ рекомендательномъ письмѣ къ Фарнгагену-фонъ-Энзе, - обширнѣйшія познанія, величайшая проницательность, когда либо встрѣченная мною, соединены въ немъ съ энергіей воли и практической ловкостью, приводящими меня въ изумленіе". Въ Лассалѣ Гейне видѣлъ „истиннаго сына новаго времени, не хотящаго слышить о самоотреченіи и скромности, которыми мы въ свое время болѣе или менѣе лицемѣрно тѣшились. Это новое поколѣніе хочетъ наслаждаться и дѣятельно проявлять себя въ жизни". Гейне уподобляетъ его гладіатору, неустрашимо идущему на бой. Попутно Лассаль измѣнилъ транскрипцію своей еврейской фамиліи и сталъ писать ее на французскій манеръ черезъ два „л" и нѣмое „е" на концѣ. Скажу попутно по этому поводу два слова объ отношеніи Лассаля къ своему народу, къ евреямъ.

Въ дневникѣ, писанномъ въ 15-лѣтнемъ возрастѣ, мы находимъ далеко не индеферентное отношеніе къ еврейскому вопросу. Напротивъ, отсутствіе равноправія, въ которомъ нахо-

дились тогда евреи въ Германіи, вызываетъ въ немъ повышенное національное самосознаніе. „Моя любимая мысль, - пишетъ онъ въ дневникѣ, - стать во главѣ евреевъ и съ оружіемъ въ рукахъ сдѣлать ихъ самостоятельными". Но отъ этого дѣтскаго національнаго патріотизма въ дальнѣйшемъ не только не остается ничего, но даже помимо измѣненій транскрипціи фамиліи, мы читаемъ въ его любовномъ признаніи, написанномъ русской дѣвушкѣ Софіи Солнцевой, которой онъ былъ въ то время увлеченъ, слѣдующія слова: „я вовсе не люблю евреевъ и даже вообще ненавижу ихъ. Я вижу въ нихъ лишь весьма переродившихся сыновъ великаго, но давно, давно исчезнувшаго прошлаго. Эти люди приняли отъ вѣковъ, проведенныхъ въ рабствѣ, свойство рабовъ, - вотъ почему я имъ враждебенъ. И поэтому я не имѣю съ ними никакихъ сношеній. Между моими друзьями въ обществѣ, окружающемъ меня здѣсь, нѣтъ почти ни одного еврея" Эта холодность къ своему народу, чтобы не сказать болѣе, является у Лассаля общей съ Марксомъ, сужденіе о еврействѣ котораго я въ свое время приведу. Эта черта у Лассаля несомнѣнно весьма значительна и характерна. Эта перемѣна чувствъ свидѣтельствуетъ о томъ, что въ душѣ Лассаля произошелъ какой то глубокій интимный надломъ.

Когда Лассаль возвратился въ Германію, въ его жизни начался 10-лѣтній періодъ, отмѣченный хлопотами по процессу графини Гатцфельдъ. Молодой Лассаль по своему образованію филологъ и философъ дѣлается практическимъ юристомъ и при своихъ блестящихъ способностяхъ, конечно, быстро овладѣваетъ процессуальнымъ и матеріальнымъ правомъ и ведетъ это дѣло. Графиня Гатцфельдъ была замужемъ за однимъ значительно старше ея и очень дурного характера аристократомъ, который ее угнеталъ и имущественно, и духовно и не хотѣлъ дать ей разводъ. Лассаль принялъ на себя веденіе бракоразводнаго процесса. Здѣсь уже проявились отличительныя черты будущаго вождя и родоначальника нѣмецкой соціалъ-демократіи. Съ одной стороны, совершенно исключительная настойчивость и способность развить огромнѣйшую энергію, съ другой - то, что Гейне мѣтко обозначилъ практической ловкостью, способность вообще не стѣсняться средствами при достиженіи цѣли; съ третьей стороны, наконецъ, чисто рыцарская способ-

ность одушевляться задачами характера идеальнаго. Самого Лассаля захватило это дѣло, какъ дѣло общественное и даже политическое. Онъ сумѣлъ привлечь на свою сторону демократическую прессу и въ этой прессѣ выражалъ то воззрѣніе, что освобожденіе графини Гатцфельдъ символизируетъ собою освобожденіе нѣмецкаго пролетаріата. Конечно, это было слишкомъ сильно сказано, но во всякомъ случаѣ, въ этомъ дѣлѣ было дѣйствительно затронуто много вліятельныхъ интересовъ, много дворянскихъ предразсудковъ. Однимъ изъ характерныхъ эпизодовъ этого дѣла является знаменитый процессъ о шкатулкѣ. Этотъ процессъ состоитъ въ томъ, что два друга Лассаля, Мендельсонъ и Оппенгеймъ, украли у любовницы графа Гатцфельда шкатулку, въ которой предполагалось находились цѣнные документы, крайне нужные для процесса. Ихъ судили, впослѣдствіи судили и Лассаля за подстрекательство, однако Лассаль послѣ шестичасовой защитительной рѣчи былъ освобожденъ. Къ слову сказать объ этой обычной формѣ произведеній Лассаля. Какъ политическій агитаторъ, Лассаль имѣлъ много процессовъ, и хотя эти процессы не угрожали ему большимъ наказаніемъ, какъ 6 мѣсяцевъ тюрьмы, но они приковывали общественное вниманіе и Лассаль пользовался ими, какъ агитаціоннымъ поводомъ. Онъ составляетъ судебныя рѣчи, аппеляціонныя жалобы, вообще всю защиту превращаетъ въ поводъ для агитаціи, иногда даже онъ выпускалъ въ печать наканунѣ суда свои защитительныя рѣчи, которыя на самомъ дѣлѣ онъ не произносилъ. Въ этихъ защитительныхъ рѣчахъ Лассаль обыкновенно высказываетъ свои идеи большей частью на разныя экономическія темы. Дѣло о шкатулкѣ было во время революціи 1848 г. и въ это время онъ настолько сдѣлалъ популярнымъ дѣло графини Гатцфельдъ при посредствѣ демократической прессы, что въѣздъ его въ Дюссельдорфъ былъ сплошнымъ тріумфомъ: граждане распрягли лошадей и защитника графини везли толпы народа. Къ этому времени относится сближеніе Лассаля съ рейнскимъ комитетомъ демократической партіи и сношенія съ Марксомъ, который былъ на 7 лѣтъ старше его. Внѣшнимъ образомъ Лассаль и Марксъ были довольно близки, по крайней мѣрѣ они пишутъ другъ другу „ты" и ихъ переписка продолжается въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ. Теперь эта переписка издана Мерингомъ и

съ письмами Лассаля можно познакомиться. Однако на основаніи этой переписки нельзя думать, чтобы между ними была личная близость. Отношеніе Лассаля къ Марксу, какъ это ни трудно представить себѣ относительно человѣка столь властнаго, самолюбиваго и независимаго, какъ Лассаль, имѣетъ оттѣнокъ отношеній низшаго къ высшему, слабѣйшаго къ сильнѣйшему. Таково непосредственное впечатлѣніе отъ писемъ. Кромѣ того, повидимому, Лассаль былъ гораздо болѣе внимательнымъ и дружественнымъ корреспондентомъ, нежели Марксъ, который часто не отвѣчалъ на письма и вообще, судя по жалобамъ его по разнымъ поводамъ, онъ былъ довольно холоденъ къ Лассалю. Впослѣдствіи, послѣ личнаго свиданія въ Лондонѣ между ними произошелъ окончательный разрывъ и расхожденіе и это отразилось и въ литературѣ. Въ это время Лассаль сближается съ Марксомъ на почвѣ сотрудничества въ одномъ органѣ, который просуществовалъ всего нѣсколько мѣсяцевъ. Въ 1848 г. послѣ роспуска правительствомъ національнаго собранія рейнскій окружной комитетъ пригласилъ народъ къ отказу отъ взноса податей и къ организаціи вооруженнаго сопротивленія. Лассаль былъ однимъ изъ организаторовъ и пропагандистовъ этой идеи и самъ даже записался въ милицію. За рѣчи, сказанныя имъ, за призывъ къ вооруженному возстанію онъ былъ арестованъ и нѣсколько мѣсяцевъ сидѣлъ, но затѣмъ, несмотря на то, что онъ опубликовалъ свою защитительную рѣчь наканунѣ суда, онъ былъ присяжными оправданъ. 1854 г. былъ годомъ побѣды Лассаля надъ графомъ Гатцфельдъ. Графиня получила разводъ и довольно значительное состояніе, изъ котораго пожизненную ренту въ 7000 талеровъ (10000 р.) въ годъ назначила Лассалю, такъ что это въ имущественномъ отношеніи его обезпечило на всю жизнь. Отношенія Лассаля и графини Гатцфельдъ, о которыхъ говорили много дурного и опорачивающаго, повидимому, носятъ характеръ прочной и со стороны Лассаля почтительной дружбы. Такъ по крайней мѣрѣ можно судить по цитированному уже мною документу, его любовной исповѣди, написанной Софьѣ Солнцевой. Послѣ 1848 г. начинается въ Германіи политическая реакція и въ эти годы политической реакціи Лассаль возобновляетъ свои филологическія и философскія занятія. Одной изъ отличительныхъ и основныхъ.

особенностей Лассаля является соединеніе темперамента политическаго агитатора и таланта ученаго изслѣдователя, той жажды знанія, интеллектуальной страсти, которая собственно создаетъ ученаго. Благодаря этому въ біографіи Лассаля мы видимъ чередованіе чисто научныхъ увлеченій и политическихъ, хотя, впрочемъ, наукой онъ занимался лишь тогда, когда не могъ заниматься политикой. Работа „О Гераклитѣ Темномъ", вышедшая въ 1850 г., представляетъ собою, судя по отзывамъ спеціалистовъ (въ настоящее время она представляетъ библіографическую рѣдкость), соединеніе филологическаго анализа съ философской реконструкціей міровоззрѣнія Гераклита по сохранившимся фрагментамъ. Лассаль посылаетъ королю просьбу о разрѣшеніи поселиться въ Берлинѣ; разрѣшеніе поселиться было получено и одна изъ раннихъ брошюръ, выпущенныхъ имъ въ берлинскую эпоху, является брошюра на тему внѣшней политики подъ заглавіемъ: „Итальянская война и задача Пруссіи". Въ это время началась освободительная война, которая находилась подъ покровительствомъ Наполеона III и для прусскихъ политиковъ встала очень трудная задача: съ одной стороны, поддерживать интересы германизма, а съ другой стороны, не впасть въ конфликтъ съ освободительнымъ итальянскимъ движеніемъ. Лассаль рекомендуетъ здѣсь прусскому правительству національную освободительную войну, обѣщая содѣйствіе демократіи. Характерно, что въ письмѣ къ Марксу по этому поводу, онъ не скрываетъ того, что онъ нисколько не сомнѣвается въ томъ, что прусское правительство не можетъ принять этого совѣта, но въ такомъ случаѣ это будетъ лишнимъ поводомъ, который можно будетъ потомъ использовать. Это политиканство, которое лежитъ до извѣстной степени въ природѣ Лассаля, можно прослѣдить на цѣломъ рядѣ эпизодовъ изъ его политической карьеры.

Въ 1858 г. Лассаль пытаетъ свои силы въ драматическомъ искусствѣ и пишетъ драму „Францъ фонъ-Зиккенгенъ" и въ письмахъ къ Марксу излагаетъ цѣлую теорію исторической трагедіи, какъ бы оправдываясь передъ Марксомъ за то, что онъ занимается драматическимъ искусствомъ. Онъ стремится къ постановкѣ ея на королевской сценѣ, но драма была отвергнута.

Въ 1860 и 1861 гг. Лассаль написалъ двѣ статьи: одна

статья опять таки общественно-политическаго характера на тему „Политическое завѣщаніе Фихте и современность" и второук „О Лессингѣ"; а весной 1861 г. онъ издаетъ свои двѣ капитальныхъ научныхъ работы кридическаго характера подъ заглавіемъ „Система пріобрѣтенныхъ правъ" съ подзаголовкомъ „Согласованіе положительнаго права съ философіей права". Это сочиненіе представляетъ собою плодъ детальнаго историко-кридическаго изслѣдованія, но оно вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ и политическій нервъ. Здѣсь ставится принципіальный вопросъ: въ какой степени такъ называемыя пріобрѣтенныя права, т.е. личныя права, утверждающіяся на законныхъ нормахъ и уже въ такомъ качествѣ признанныя государствомъ, подлежатъ общей отмѣнѣ или нарушенію. Другими словами, этотъ вопросъ можно конкретизировать такъ: въ какой степени кридически можетъ быть правомѣрна экспропріація. Я напомню, что въ постановкѣ этого вопроса Лассаль идетъ по пути предуказанномъ Фихте, потому что одна изъ наиболѣе ранних работъ Фихте на тему о французской революціи, какъ вы помните, была посвящена именно этому вопросу. Во второй части этого сочиненія Лассаль изслѣдуетъ природу наслѣдственнаго права, которая имѣла основаніе во взглядѣ на наслѣдника, какъ на продолжателя воли завѣщателя, и коренилась поэтому въ культѣ домашнихъ и семейныхъ боговъ. По своей идейной основѣ эта книга насквозь гегельянская. Основная мысль, которая здѣсь развивается, такова: не существуетъ всеобщихъ абстрактныхъ категорій правъ, каковы - собственность, наслѣдственное право, договоръ, семейство, - эти категоріи не пригодны для научнаго рѣшенія, но существуютъ лишь для конкретнаго, исторически даннаго, института, такъ что, напр., германское понятіе объ естественномъ правѣ совершенно иное нежели римское. Однимъ словомъ, философія права, принадлежа къ области историческаго духа, имѣетъ дѣло не съ логическими вѣчными категоріями, но съ исторически развивающимися отношеніями, при чемъ эти историческія измѣненія соотвѣтствуютъ измѣненіямъ народнаго духа, ступенямъ историческаго духа, т.е. выраженію духовнаго содержанія различныхъ историческихъ народовъ. Эти основныя мысли философіи исторіи Лассаля, согласно которымъ всемірный духъ находитъ выраженіе въ исторіи разныхъ народовъ, при

чемъ каждый народъ выражаетъ какую нибудь особую сторону, имѣетъ характеръ вполнѣ идеалистическій, метафизическій, гегельянскій, непосредственно заимствованный у нѣмецкаго идеализма. Измѣненіе духа обосновываетъ и перемѣну права, отсюда, если измѣняется народный духъ, опредѣляющій собою право въ его исторической формѣ, то отпадаютъ и пріобрѣтенныя права, насколько они утверждаются на правѣ положительномъ, не принадлежащемъ къ предыдущей эпохѣ. Я не разъ указывалъ уже, что изъ гегелевской діалектики и вообще гегелевской философіи могутъ быть дѣлаемы выводы, какъ консервативные, такъ и революціонные. Въ исторической школѣ права эта гегелевская концепція получила преимущественно консервативное истолкованіе. Лассаль же пользуется Гегелемъ для того, чтобы оправдать революціонную отмѣну пріобрѣтенныхъ правъ на томъ основаніи, что измѣнился народный духъ, вообще право обосновывающій. Здѣсь опять таки проявляется отличительная черта гегельянства, что личность съ ея сферой субъективныхъ правъ совершенно подчиняется цѣлому, государству, духу народа. За личностью не признается индивидуальныхъ правъ, принадлежащихъ ей, какъ таковой, напротивъ, вся полнота правъ принадлежитъ цѣлому, или на гегелевскомъ языкѣ, принятому Лассалемъ, принадлежитъ народному духу, индивидуумъ же превращается въ пустое мѣсто, въ фикцію.

Послѣ „Системы пріобрѣтенныхъ правъ" три первыхъ рѣчи, произнесенныхъ Лассалемъ въ Берлинѣ, были посвящены философіи Фихте, затѣмъ „О сущности конституціи" и „Программѣ рабочихъ". Чрезвычайно разныя, какъ вы видите, темы. Что касается Фихте, то рѣчь была произнесена въ 1862 г. въ день столѣтія со дня рожденія Фихте въ Бернскомъ философскомъ обществѣ. Лассаль проявилъ здѣсь свое красноречіе и философское образованіе. Рѣчь эта представляетъ собою мастерское, принимая во вниманіе краткость, изложеніе отвлеченныхъ ученій философіи Фихте, хотя, по видимому, внѣшняго успѣха эта рѣчь не имѣла. Что касается рѣчи „О сущности конституціи", то эта блестящая рѣчь представляетъ собою развитіе одной основной мысли, именно, что конституція представляетъ собою не писанный листъ бумаги, а реальное соотношеніе историческихъ силъ, или, какъ онъ выражается здѣсь, опирается на организованную мощь народа. Это поня -

тіе соотношенія силъ можно толковать и узко и широко, и экономически и шире, такъ сказать, соціологически, при чемъ въ рѣчи самого Лассаля нѣтъ основаній для узкаго пониманія этой идеи. Слѣдующей рѣчью, произнесенной въ этотъ же періодъ, является знаменитая и блестящая рѣчь „Программа рабочихъ". Интересно, что эта рѣчь, въ которой формулируется идея рабочаго сословія, историческое его призваніе, была произнесена въ ферейнѣ ремесленниковъ и передъ аудиторіей рабочихъ-ремесленниковъ. На эту же тему по рабочему вопросу было произнесено еще двѣ рѣчи Лассаля - „Наука и рабочій" и „Косвенные налоги и положеніе рабочаго класса".

1863 г. есть историческій годъ не только въ жизни Лассаля, но и въ исторіи нѣмецкаго рабочаго движенія, именно въ этомъ году лейпцигскій центральный комитетъ по созыву нѣмецкихъ прогрессивныхъ рабочихъ обратился къ Лассалю съ просьбой высказать свой взглядъ на рабочее движеніе и его задачи, и онъ спубликовалъ открытый отвѣтъ этому комитету, въ которомъ формулировалъ свою политическую программу. Здѣсь онъ развиваетъ свой планъ производительныхъ ассоціацій, приглашаетъ къ основанію самостоятельной политической рабочей партіи съ основнымъ требованіемъ всеобщаго избирательнаго права, въ противоположность Шульце-Деличу съ его идеей взаимопомощи. Къ этому начинанію своему Лассаль стремился привлечь Родбертуса, съ которымъ онъ находился въ это время въ дѣятельной перепискѣ, но Родбертусъ отвѣтилъ уклончиво и отрицательно на это приглашеніе, а впослѣдствіи, уже послѣ смерти Лассаля, онъ выпустилъ открытое письмо къ этому комитету, гдѣ выразилъ свое сочувствіе основнымъ идеямъ Лассаля, но отвергъ совершенно требованіе всеобщаго избирательнаго права. Годы 1861-1862 отмѣчены напряженной дѣятельностью Лассаля въ пользу всеобщаго нѣмецкаго союза. Въ этой агитаціи Лассаль проявилъ исключительный талантъ и совершенно исключительную энергію; нервомъ этой агитаціи была ожесточенная борьба съ прогрессистами. Какъ извѣстно, въ исторіи политическихъ партій весьма обыкновеннымъ явленіемъ бываетъ то, что враждуютъ между собою наиболѣе остро группы другъ съ другомъ, довольно близко соприкасающіяся. Наибольшую энергію въ это время Лассаль затрачиваетъ на борьбу именно съ нѣмецкимъ либерализмомъ. Къ

этому же времени относится его сближеніе или по крайней мѣрѣ неоднократныя свиданія и переговоры съ Бисмаркомъ по вопросу о всеобщемъ избирательномъ правѣ. Бисмаркъ, конечно, въ это время былъ далекъ отъ того, чтобы итти на встрѣчу Лассалю въ вопросѣ о введеніи всеобщаго избирательнаго права. Но въ 1867 г., слѣдовательно, через 4 года послѣ смерти Лассаля, онъ ввелъ его, конечно, не по указаніямъ Лассаля, а по собственнымъ политическимъ соображеніямъ, однимъ изъ которыхъ была борьба съ либерализмомъ. И дѣйствительно, во всей совокупности историческихъ причинъ роль либерализма въ исторіи германскихъ политическихъ партій чрезвычайно ослаблена, сведена почти на нѣтъ, и въ этомъ вина самого либерализма, который въ соціальной программѣ не пошелъ дальше манчестерства и до послѣдняго времени упорствовалъ въ немъ въ лицѣ знаменитаго германскаго политика и вождя либераловъ, Евгенія Рихтера. Благодаря этому въ настоящее время въ германскомъ рейхстагѣ и въ германской политической жизни весьма слабую роль играетъ самостоятельный либерализмъ или чисто радикальная оппозиція, и соціалъ-демократическая партія является общимъ русломъ, въ которомъ сливается и чисто соціалистическое движеніе и либерально-радикальная оппозиція. По свѣдѣніямъ, приводимымъ Зомбартомъ въ его книгѣ „О соціальномъ движеніи", изъ 3 милліоновъ голосовъ, поданныхъ за нѣмецкую соціалъ-демократическую партію, не менѣе 750000 голосовъ такъ называемыхъ буржуазныхъ, принадлежащихъ къ этой либерально-радикальной оппозиціи, не имѣющей своего русла. 23 мая 1863 г. въ лейпцигскомъ залѣ Пантеонъ состоялось основаніе Всеобщаго Рабочаго Нѣмецкаго Союза, изъ котораго постепенно рядомъ метаморфозъ развилась теперешняя соціалъ-демократическая партія. При основаніи этого союза было представлено 11 городовъ всего 12 делегатами, при чемъ президентское званіе пожизненно было предоставлено Лассалю. При смерти Лассаля, происшедшей 28 августа 1864 г., въ германскомъ Рабочемъ Союзѣ насчитывалось всего 4610 членовъ, и, можно сказать, что надежды Лассаля на грандіозный количественный ростъ движенія не оправдались. Союзъ при такой численности не игралъ и не могъ играть никакой самостоятельной роли въ политической жизни

Германіи. За послѣдніе два года Лассаль развилъ такую непомѣрную литературную и агитаціонную дѣятельность, что, очевидно, надорвалъ свои силы, хотя его внѣшній конецъ имѣетъ причину въ извѣстной степени случайную (какъ извѣстно, онъ погибъ на дуэли, вызванной причинами романическими), но при анатомированіи его тѣла оказалось, что онъ страдаетъ тяжелымъ туберкулезомъ и что самая его неуравновѣшенность, можетъ быть и дуэль, явилась на почвѣ этого переутомленія и перенапряженія. Похороненъ онъ въ Бреславлѣ, и среди германскихъ рабочихъ очень популярно двустишіе такого содержанія:

„Въ Бреславлѣ кладбище, - тамъ вождь нашъ почилъ,
Тамъ мирно спитъ первый, кто мечъ отточилъ."

Но несравненно лучшую надгробную надпись на могилѣ Лассаля составилъ одинъ изъ друзей его, извѣстный археологъ Бекъ: „Здѣсь покоится то, что было смертно въ Фердинандѣ Лассалѣ, мыслителѣ и борцѣ". *„Въ мыслителѣ и борцѣ"* - въ этихъ словахъ выражены двѣ наиболѣе выдающіяся черты его личности. Что онъ былъ мыслителемъ, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія, хотя онъ, конечно, и не принадлежитъ къ числу самостоятельныхъ оригинальныхъ философовъ, прокладающихъ новые пути, но еще въ большей степени Лассаль, конечно, является борцомъ. Темпераментъ борца и агитатора есть самая выдающаяся, самая оригинальная черта въ духовной физіономіи Лассаля и отсюда проистекаютъ и достоинства его и его недостатки. Здѣсь умѣстно, можетъ быть, вспомнить цѣнныя слова Гегеля, относительно того, что исторія не создается безъ великихъ страстей и что съ точки зрѣнія школьнаго учителя Александръ Македонскій не выдерживаетъ экзамена по поведенію. Конечно, не выдержитъ его и Лассаль, но исторія не есть школьный учитель-экзаменующій и ставящій отмѣтки по поведенію. Изъ самаго типа борца, агитатора, натуры властной, натуры честолюбивой, вытекаютъ тѣ свойства Лассаля, которыя замѣтны по автобіографическимъ документамъ. Съ одной стороны, пламенность, необузданность темперамента, способность бороться съ врагомъ всякими средствами, съ другой стороны, самолюбіе, незамѣтная склонность преувеличивать свое значеніе и дѣлать свое положеніе въ движеніи средствомъ къ личному возвеличенію. Въ этомъ смыслѣ достаточно прочитать автобіографическій доку-

ментъ, письмо къ Солнцевой, гдѣ онъ раскрываетъ себя цѣликомъ, хотя бы и въ нѣсколько ретушированномъ видѣ, чтобы въ этомъ убѣдиться. Личное обаяніе Лассаля, обаяніе его талантливой натуры и краснорѣчія, очевидно, было велико. Оно достаточно засвидѣтельствовано такими проницательными людьми, какъ Гейне, съ одной стороны, и Бисмаркомъ - съ другой. Эти геніи различныхъ областей одинаково сходятся въ признаніи того, что Лассаль былъ *видимо* исключительно даровитой натурой.

ФИЛОСОФСКОЕ И ЭКОНОМИЧЕСКОЕ МІРОВОЗЗРѢНІЕ ЛАССАЛЯ.

Теперь займемся краткимъ знакомствомъ съ общефилософскими идеями Лассаля. Лассаль является послѣдователемъ нѣмецкаго классическаго идеализма; въ наибольшей степени замѣтно въ немъ вліяніе Гегеля, но можно установить также слѣды вліянія Фихте. Этотъ идеализмъ Лассаля въ соотвѣтствіи съ общимъ свойствомъ его натуры, раціоналистиченъ и сухъ, воспринимается главнымъ образомъ съ его діалектической, формально-логической стороны, этическій же, а еще болѣе религіозный пафосъ системы Фихте и даже системы Гегеля остается Лассалю сравнительно чуждъ. Къ числу привлекательныхъ особенностей Лассаля принадлежитъ его несомнѣнная философская образованность. Читая его статьи и рѣчи, въ которыхъ онъ соприкасается съ философскими вопросами, тотчасъ видишь и чувствуешь подлинное изученіе, знаніе классическихъ философовъ. Я не колеблясь скажу, что въ этомъ отношеніи Лассаль стоитъ выше Маркса, и его философская образованность несомнѣннѣе можетъ быть установлена по его сочиненіямъ, нежели это можетъ быть сдѣлано относительно его болѣе даровитаго сотрудника. Какъ я уже упоминалъ, Лассаль отличается отъ Маркса полной независимостью отъ Фейербаха, повидимому, послѣдній не оказалъ на него никакого вліянія. У Гегеля Лассаль заимствовалъ идею всепоглощающей государственности, идею цѣлокупности универсальнаго развитія, при которомъ поглощается значеніе индивидуальности. Для пониманія философскаго міровоззрѣнія Лассаля является наиболѣе важной упомянутая раньше

рѣчь о Фихте. Приведу изъ этой рѣчи нѣкоторыя сужденія, характеризующія съ этой стороны Лассаля и сравнительно общедоступныя. Останавливаясь на общемъ вопросѣ о смыслѣ празднованія Фихте, какъ великаго человѣка Германіи, Лассаль даетъ свое опредѣленіе великихъ людей, характернымъ образомъ напоминающее Карлейля и его ученіе о герояхъ. „Что дѣлаетъ человѣка великимъ человѣкомъ? - спрашиваетъ Лассаль. - Только одно. Когда онъ въ себѣ, какъ въ фокусѣ концентрируетъ духъ той націи, къ которой онъ самъ принадлежитъ, и путемъ такого концентрированія содѣйствуетъ наиболѣе чистому его проявленію и дальнѣйшему его развитію, т.е. когда самый національный духъ, воплотившись въ какую либо опредѣленную индивидуальность, наиболѣе ярко раскрываетъ въ ней, въ этомъ человѣкѣ свое содержаніе, дѣятельно въ немъ проявляется. Поэтому нація не можетъ иначе прославлять память великаго человѣка, какъ прославляетъ въ его лицѣ свой собственный національный геній, его видимое воплощеніе, опорный этапъ его дальнѣйшаго развитія, который національный духъ нашелъ для себя въ лицѣ этого своего представителя. Такимъ образомъ, всякое чествованіе великаго человѣка сознательно или безсознательно сводится всегда къ самопрославленію національнаго духа со стороны этой націи". Это сказано, съ одной стороны, вполнѣ по гегелевски, ибо въ основу полагается всетаки національный духъ, а съ другой стороны, вполнѣ по карлейлевски, ибо герой есть тотъ, кто въ высочайшей степени выражаетъ духовныя стремленія своей эпохи. Въ этой своей рѣчи Лассаль характеризуетъ нѣмцевъ, какъ народъ, пользующійся метафизическимъ идеализмомъ въ противоположность французамъ, представляющимъ собою практическій идеализмъ. „То философское начало, - говоритъ Лассаль, - которое отъ Канта къ Фихте, отъ Фихте къ Шеллингу переходитъ и постоянно находитъ какого нибудь великаго представителя національнаго духа, и составляетъ національное, или народно-духовное начало". „Оно образуетъ собою, - говоритъ здѣсь Лассаль, - дѣйствительно общій субъектъ для всего этого ряда философовъ и всѣ эти индивидуальности - Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Гегель - являются только формами, въ которыхъ нѣмецкій духъ приходитъ къ своему самопознанію и достигаетъ въ нихъ еще болѣе высокихъ ступе-

ней бытія и саморазвитія". Лассаль съ гордостью указываетъ, что „у насъ въ Германіи ни одно поколѣніе не смѣняется безъ того, чтобы не выставить изъ своей среды по крайней мѣрѣ одного генія, который пламенемъ своего духа питаетъ и усиливаетъ священное пламя Весты метафизическаго мышленія". Въ философіи Фихте Лассаль съ особеннымъ подчеркиваніемъ говоритъ о его такъ называемой популярной философіи и практической философіи, останавливаясь главнымъ образомъ на тѣхъ его произведеніяхъ, на которыхъ и я выше останавливалъ ваше вниманіе - на „Рѣчахъ къ нѣмецкому народу", на „Основныхъ чертахъ современной эпохи", на „Призваніи человѣка" и нѣкоторыхъ другихъ. Онъ вспоминаетъ о политическомъ и гражданскомъ мужествѣ Фихте, какъ онъ обращался къ нѣмецкому народу въ Берлинѣ въ присутствіи завоевателей. „Здѣсь, въ этомъ самомъ городѣ. - говоритъ Лассаль, - онъ держалъ въ 1808 г. свои знаменитыя рѣчи, и въ то время, когда все трусливо и испуганно бросилось къ ногамъ всемірнаго властелина, онъ одинъ гордо стоялъ противъ него, поражая его молніей своей мысли, со взоромъ, устремленнымъ къ вѣчности, презиравшій всякую опасность увлеченный своимъ замысломъ, отъ котораго, какъ онъ самъ говоритъ, на него съ самаго начала повѣяло дыханіемъ смерти". Далѣе Лассаль останавливается на завѣтной идеи Фихте о созданіи нѣмецкаго государства, нѣмецкаго народа и нѣмецкаго духа. Лассаль выступаетъ сначала, какъ провозвѣстникъ идей нѣмецкаго единства и созданія нѣмецкаго государства. Лишь при объединеніи Германіи, - каковую задачу исторически разрѣшилъ, какъ извѣстно, Бисмаркъ, - можетъ быть осуществлена идея, заданная нѣмецкому народу. „Какъ ни колоссальна была задача, - говоритъ здѣсь Лассаль, - стоявшая передъ французской революціей, французскій народъ имѣлъ уже подъ собою французскую почву, которая окрѣпла подъ нимъ въ процессѣ его исторіи. Французская революція принесла поэтому съ собою только иную преобразованную форму организаціи, исторически уже существовавшаго государства. Нѣмецкій народъ не имѣетъ никакой нѣмецкой территоріи. Безплотный духъ встаетъ надъ этимъ народомъ, нѣмецкимъ народомъ, и состоитъ онъ изъ простой духовной сущности, и страстно томится онъ по реальной дѣйствительности - и этотъ духъ есть постулатъ будущаго. Метафизическому народу,

нѣмецкому народу, въ силу всего его развитія и полномъ согласіи его внутренней и внѣшней исторіи, выпала, такимъ образомъ, на долю эта величайшая метафизическая задача; это величайшая всемірно-историческая почесть - изъ чисто духовнаго понятія о народѣ создать для себя національную почву, территорію, изъ чистаго мышленія породить для себя бытіе. Метафизическому народу - метафизическая задача. Это есть актъ, подобный божественному акту міротворенія. Изъ глубины чистаго духа можно не только породить данную ему реальную дѣйствительность, но даже создать самое пристанище для его бытія, его территорію". Нельзя не замѣтить, что риторика Лассаля хватаетъ здѣсь черезчуръ. Рѣчь о Фихте кончается широкимъ красивымъ аккордомъ. „Самъ Фихте, - говоритъ Лассаль, - въ своихъ чтеніяхъ объ основныхъ чертахъ современной эпохи говоритъ: то, что въ одну эпоху составляетъ философію, то въ послѣдующую - становится религіей. Только 50 лѣтъ протекло со дня смерти Фихте и уже то философское „создать самихъ себя силою сознанія", - которое онъ высказалъ въ философскомъ одиночествѣ своего мышленія, не находя для него внѣ себя никакого отклика, никакого признанія, никакого сочувствія, - оно превратилось теперь въ религію и въ популярномъ и догматическомъ выраженіи, „*нѣмецкое единство*" священнымъ трепетомъ проникаетъ отнынѣ каждое благородное нѣмецкое сердце. И въ тотъ день, когда всѣ колокола праздничнымъ звономъ возвѣстятъ о воплощеніи въ жизнь этого духа, возвѣстятъ о рожденіи нѣмецкаго государства, въ этотъ день мы и отпразднуемъ истинный праздникъ въ честь Фихте, отпразднуемъ брачный союзъ его духа съ дѣйствительностью". И всетаки нельзя отдѣлаться отъ той мысли, что Лассаль говоритъ эти краснорѣчивыя вдохновенныя слова скорѣе, какъ политикъ, который въ свою политическую перспективу включаетъ національную идею, нежели, какъ кровный, непосредственный патріотъ. Вѣдь мы уже кое что знаемъ объ его отношеніи къ еврейству, къ его собственному народу, и именно эта историческая справка заставляетъ отнестись и къ этому краснорѣчивому апофеозу нѣмецкаго національнаго генія съ недовѣрчивой осторожностью. Но если это и политика, то во всякомъ случаѣ политика геніальная, прозорливая. Въ этомъ отношеніи я опять таки не

колеблясь поставлю Лассаля выше Маркса съ его пренебреженіемъ къ національному фактору въ исторіи и его значенія, и исторія оправдала предвидѣнія Лассаля. Безъ политическаго объединенія Германіи, безъ того воплощенія національнаго духа въ національномъ государствѣ, о которомъ говорилъ Лассаль въ рѣчи о Фихте, конечно, германская культура не могла бы такъ широко развиться въ отношеніяхъ, какъ экономическомъ, такъ и духовномъ.

Въ философіи исторіи Лассаль является также послѣдователемъ Гегеля и Фихте, но своеобразіе его заключается здѣсь въ томъ, что онъ схему нѣмецкаго идеализма соединяетъ съ вполнѣ реалистической политической экономіей. Гегелевскій языкъ переводится на языкъ классической школы политической экономіи или Поудсна и Луи Блана. Въ этомъ нѣтъ внутренняго противорѣчія, которое иногда здѣсь усматривается. Это совмѣщеніе схемъ идеализма и затѣмъ научной обработки историческаго матеріала мы находимъ уже у Гегеля, который обрабатывалъ историческій матеріалъ иногда съ геніальной проницательностью. Подобнымъ же образомъ и у Лассаля, полагая, что въ исторіи совершается развитіе мірового духа, который движется по ступенямъ и эти ступени выражаются въ соотвѣтствующихъ идеяхъ, способъ этого развитія и эти ступени Лассаль устанавливаетъ своей политической экономіей. Наиболѣе философско-историческій характеръ имѣетъ упомянутая мною рѣчь Лассаля „Программа рабочихъ". Основная мысль этой рѣчи состоитъ въ томъ, что современный періодъ исторіи, т.е. тотъ, въ который жилъ Лассаль, связанъ съ идеей рабочаго сословія. Можно выразиться такъ, что та степень самосознанія мірового духа, которая достигнута въ этотъ періодъ, выражается въ идеѣ рабочаго сословія. Въ предыдущей исторической эпохѣ, въ средніе вѣка, опредѣляющимъ былъ принципъ землевладѣнія, который, по мнѣнію Лассаля, опредѣляетъ собою всю атмосферу средневѣковой исторіи. Затѣмъ съ Великой Французской революціи начинается новая эпоха, когда такую же роль получаетъ буржуазія, классъ капиталистовъ, а съ 1848 г. соотвѣтствующая роль принадлежитъ уже рабочему сословію, которое выступаетъ на свою историческую арену. Не нужно много говорить о томъ, что эта схематизація исторіи, какъ она предложена въ

рѣчи Лассаля, не выдерживаетъ исторической критики и даетъ слишкомъ много поводовъ къ историческимъ возраженіямъ. Прежде всего можно было бы указать уже на то, что говорить о господствующей роли буржуазіи во французской революціи, а затѣмъ съ французской революціей и считать ея роль исчерпанной и поконченной 48 годомъ, когда она въ сущности только еще начиналась, это значитъ противорѣчить фактамъ исторіи и, дѣйствительно, даже современная ему Германія представляла собою страну едва зарождающагося капитализма, вліяніе буржуазіи находилось въ самомъ началѣ и потому говорить объ окончившейся роли класса капиталистовъ въ исторіи въ то время въ Германіи значило упреждать событія. Съ исторической критикой не интересно даже подходить къ этой блестящей всетаки рѣчи, гораздо интереснѣе тѣ историческо-философскія замѣчанія, которыя дѣлаетъ здѣсь Лассаль. Онъ связываетъ духъ исторической эпохи съ господствующимъ сословіемъ и поэтому эпоху буржуазіи характеризуетъ, какъ такую эпоху, когда личный интересъ даннаго сословія побуждаетъ его статъ въ принципіально враждебныя отношенія къ развитію народа, къ распространенію просвѣщенія, науки, къ успѣхамъ культуры, ко всѣмъ вѣяніямъ и побѣдамъ исторической жизни, разъ только они не возвысились, благодаря высокому пониманію, надъ своимъ личнымъ положеніемъ. Онъ цитируетъ въ этой рѣчи, по его словамъ, „самаго могучаго мыслителя всѣхъ народовъ и временъ" философа Фихте, который говоритъ, что чѣмъ выше сословіе, тѣмъ больше въ немъ безнравственности, тѣмъ больше оно развращено. Вотъ его подлинныя слова: „Развращенность усиливается пропорціонально соціальному возвышенію людей". Эта цитата дается имъ для того, чтобы примѣнить ее къ эпохѣ буржуазіи. „Это противорѣчіе, - говоритъ Лассаль, - между личнымъ интересомъ высшихъ сословій и культурнымъ развитіемъ націи и составляетъ причины глубокой и неизбѣжной безнравственности высшихъ сословій. Стоитъ только представить себѣ, въ какія условія ежедневно ставитъ ихъ такое существованіе, чтобы понять необходимость глубокаго нравственнаго паденія ихъ. Быть въ необходимости ежедневно противиться всему высокому и доброму, быть въ необходимости огорчаться его успѣхами, радоваться его неудачамъ, задерживать его дальнѣйшій ходъ, стараться обратить его

вспять, проклинать его - это какъ бы вѣчная жизнь во враже-ской странѣ, и врагомъ этимъ является нравственная солидар-ность своего же народа, въ которой живешь, въ стремленіи къ которой и состоитъ вся истинная нравственность". „У низшихъ классовъ, господа, - говоритъ Лассаль, - къ ихъ счастью нѣтъ этого противорѣчія между личнымъ интересомъ и культурнымъ развитіемъ націи. Правда, къ сожалѣнію, и въ низшихъ клас - сахъ еще довольно своекорыстія, гораздо больше, чѣмъ слѣдо-вало бы, но здѣсь это порокъ индивидуальный, порокъ отдѣль-ныхъ лицъ, а не необходимый порокъ всего класса. Но когда низшіе классы общества стремятся къ улучшенію своего положе-нія, какъ класса, къ улучшенію своей классовой участи, ихъ личный интересъ не только не сталкивается съ историческимъ движеніемъ и не осуждается благодаря этому на безнравствен-ность, но наоборотъ совпадаетъ по своему направленію съ раз-витіемъ всего народа, съ побѣдой идеи, съ прогрессомъ куль-туры, съ самимъ жизненнымъ началомъ исторіи, которая есть не что иное, какъ развитіе свободы (это, какъ помните, тоже фих-тевское положеніе). Другими словами, ваше дѣло есть, какъ мы уже это видѣли, дѣло всего человѣчества". Это дѣло всего че-ловѣчества должно быть исполнено при посредствѣ государствен-ной организаціи. „Буржуазія, - говоритъ Лассаль, - опредѣля-етъ нравственную цѣль государства такъ: она состоитъ исклю-чительно и единственно въ охраненіи личной свободы и собст - венности индивидуума. Это идея, господа, ночного сторожа, идея ночного сторожа потому, что государство представляется здѣсь только въ образѣ караульщика, все назначеніе котораго предупреждать разбои и грабежи. Совершенно иначе, господа, понимаетъ цѣль государства четвертое сословіе. Оно понимаетъ его именно такъ, какова она въ дѣйствительности и есть. Ис-торія, господа, есть борьба съ природой, съ нищетой, невѣ - жествомъ, бѣдностью, безсиліемъ и, слѣдовательно, со всяче-ской неволей, въ которой мы находились, когда ростъ человѣ-ческій зачиналъ свою исторію. Постепенное преодолѣніе этого безсилія есть развитіе свободы, которое представляетъ собою исторію. Мы никогда не сдѣлали бы ни одного шага впередъ въ этой борьбѣ и не сдѣлаемъ его, если бы вели или стали вести ее каждый самъ по себѣ, каждый по одиночкѣ. Назначеніемъ го-

сударства и является совершить это развитіе свободы, развитіе рода человѣческаго въ направленіи къ свободѣ. Государство есть такое единство личности въ одномъ нравственномъ цѣломъ и единство, умножающее въ милліоны разъ силы всѣхъ отдѣльныхъ личностей, входящихъ въ это единеніе, безконечно увеличивающіе индивидуальныя силы каждой изъ нихъ. Такимъ образомъ, цѣль государства не въ томъ, чтобы охранять только личную свободу и собственность индивидуума, которыми, согласно буржуазной идеи, человѣкъ будто бы уже обладаетъ при своемъ вступленіи въ государство,-нѣтъ, цѣль государства, наоборотъ, въ томъ, чтобы такимъ соединеніемъ людей дать имъ возможность осуществлять такія цѣли, достигать такихъ ступеней существованія, какія никогда недостижимы для отдѣльной личности, дать имъ возможность пріобрѣтать такую сумму просвѣщенія, силы и свободы, какая была бы немыслима для отдѣльной личности. Итакъ, цѣль государства - положительно развивать и неустанно совершенствовать человѣческое существо, другими словами, осуществлять въ дѣйствительности назначеніе человѣка, т.е. культуру, къ которой человѣческій родъ способенъ. Цѣль государства - воспитаніе и развитіе человѣчества въ направленіи къ свободѣ. Вотъ, господа, настоящая нравственная природа государства, его истинное и возвышенное предназначеніе". Приблизительно въ это же время, когда Лассаль произносилъ свою рѣчь, онъ готовилъ рѣчь о Фихте, и вы помните изъ тѣхъ отрывковъ, которые я приводилъ изъ исторіи философіи Фихте, до какой степени это есть экстрактъ основныхъ идей философіи исторіи Фихте. Слѣдовательно, это индивидуалистическое пониманіе государства, которое было въ ходу у манчестерской школы, съ которымъ здѣсь борется Лассаль, противопоставляется фихте-гегелевскому пониманію государства, какъ цѣли осуществленія культуры и свободы. Кончается эта рѣчь краснорѣчивымъ обращеніемъ къ рабочему сословію съ призывомъ быть достойными своего призванія.

Теперь перейдемъ къ знакомству съ отличительными чертами экономическаго міровоззрѣнія Лассаля. Въ области политической экономіи Лассаль наименѣе оригиналенъ. Здѣсь онъ зависимъ и отъ французскихъ соціалистовъ и отъ Маркса и отъ

Родбертуса, притомъ научная мысль переплетается съ чрезмѣрнымъ увлеченіемъ полемикой съ Шульце-Деличемъ. Особенность полемики состоитъ, какъ извѣстно, въ томъ, что увлекательная для участниковъ ея и для даннаго момента, она быстро теряетъ интересъ на извѣстномъ отдаленіи, - въ настоящее время читать книгу Лассаля про Шульце-Делича, представляющую основной его экономическій трактатъ, есть въ высшей степени тягостное дѣло, именно благодаря этой полемикѣ, притомъ во многомъ несправедливой и придирчивой, совершенно загромождающей развитіе собственной мысли автора. Классическимъ по прозрачности и агитаціонной легкости является его гласный отвѣтъ центральному комитету на просьбу послѣдняго указать задачу рабочаго сословія. Въ этомъ отвѣтѣ Лассаль выражаетъ свои наиболѣе характерныя идеи относительно рабочаго движенія, благодаря чему онъ сыгралъ такую роль въ исторіи германскаго рабочаго движенія; главная мысль, которую онъ здѣсь развиваетъ та, что рабочее сословіе должно организовать самостоятельную партію и принять лозунгомъ этой партіи всеобщее, равное, прямое избирательное право. „Представительство рабочаго сословія, - говоритъ Лассаль, - въ германскихъ законодательныхъ собраніяхъ, вотъ одно, что можетъ удовлетворить его законные интересы въ политическомъ отношеніи". Согласно этому, политической програмой рабочей партіи должна быть мирная и законная агитація въ этихъ видахъ при помощи всѣхъ законныхъ средствъ. При этомъ Лассаль убѣждаетъ рабочихъ не быть, какъ онъ выражается, прихвостнями прогрессистовъ и вообще держаться особнякомъ, организоваться въ самостоятельную партію. Въ этихъ словахъ Лассаля выражена, предуказана самая отличительная особенность германскаго типа рабочаго движенія по сравненію съ англійскимъ и съ американскимъ, именно то, что оно вылилось здѣсь раньше всего въ преобладающую форму чисто политической и соціалистической партіи. Такъ задумалъ эту партію Лассаль и задумалъ притомъ въ такую историческую пору, когда еще такихъ условій промышленныхъ и партійныхъ, которыя отличаютъ настоящее время, въ значительной степени еще не существовало. Въ этой рѣчи Лассаль убѣждаетъ рабочихъ не заниматься такими пустяками, какъ разговоры о свободѣ передвиженія и промышленной свободѣ. Здѣсь нѣтъ никакого воп-

роса. Затѣмъ онъ говоритъ имъ относительно сберегат., инвалид., вспомогат. и больнич. кассъ, что онъ признаетъ за этими учрежденіями извѣстную относительную пользу, но въ высшей степени ничтожную и почти не стоющую траты словъ. Конечно, соціальная политика нашего времени не можетъ такъ пренебрежительно выражаться относительно этихъ въ высшей степени важныхъ и необходимыхъ институтовъ. Въ устахъ самого Лассаля это есть тоже, конечно, больше полемическое увлеченіе нежели серьезное утверждение. Однако онъ приводитъ тотъ мотивъ, что эти кассы улучшаютъ положеніе отдѣльныхъ лицъ, но не приводятъ къ улучшенію всего сословія, всего класса. Между тѣмъ, говоритъ онъ высшая цѣль движенія - улучшить и возвысить положеніе всего рабочаго класса. На этомъ основаніи эти кассы, какъ отклоняющія, могутъ быть даже вредны. Но особенно много вниманія и сарказма онъ посвящаетъ здѣсь полемикѣ съ Шульце-Деличемъ, съ его ссудными и кредитными ассоціаціями, съ его обществами сырья и потребленія. Шульце-Деличъ стремился организовать рабочихъ путемъ самопомощи, соединяя ихъ въ производительныя и потребительныя общества и рабочіе союзы. По крайней мѣрѣ таковыми представлялись ему въ идеѣ, поскольку онъ исходилъ изъ предпосылокъ либерализма. Онъ впадалъ, конечно, въ одностороннность, предоставляя все самодѣятельности, но насколько онъ обращался къ этой самодѣятельности, онъ, конечно, былъ правъ и исторія его оправдала вполнѣ, потому что въ настоящее время въ промышленной жизни Германіи эти коопераціи разнаго типа, основанныя и задуманныя Шульце-Деличемъ, и эти общества и союзы экономической взаимопомощи разнаго вида - играютъ все большую и большую роль, между тѣмъ какъ собственные практическіе планы Лассаля вскорѣ послѣ смерти его были отвергнуты его же собственной партіей. Шульце-Деличъ предлагаетъ двоякаго типа организаціи: съ одной стороны, то, что въ настоящее время называютъ коопераціями - разныя кредитныя и ссудныя общества, промышленныя и земледѣльческія, а съ другой стороны, потребительное общество для рабочихъ. Что касается перваго типа обществъ, то, какъ указываетъ Лассаль, они имѣютъ въ виду главнымъ образомъ поддержку мелкаго ремесла. Но стоитъ ли поддерживать мелкое ремесло, если оно обречено на гибель. „Эти общества, - говоритъ

онъ, - могутъ только продлить смертельную борьбу, въ которой мелкое ремесло погибаетъ подъ гнетомъ крупной промышленности и вскорѣ должно окончательно уступить ей: черезъ это они усилятъ муки этой смертельной борьбы и безполезно задержать развитіе нашей культуры". Это разсужденіе намъ хорошо знакомо, потому что въ нашей русской литературѣ неоднократно оно воспроизводилось при обсужденіи вопроса объ организаціи артельныхъ ассоціацій для поддержки мелкаго производства и мелкаго ремесла, и въ этихъ разсужденіяхъ доктринерски преувеличивается степень быстроты и всеобщаго поглощенія мелкаго ремесла крупнымъ производствомъ. Относительно эпохи Лассаля это прямо не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Достаточно привести соотвѣтствующіе факты промышленности относительно того, какъ все еще медленно развивается крупное производство, чтобы увидѣть, что нельзя выбросить изъ вниманія мелкое ремесло. Даже въ наше время въ Германіи при блестящемъ состояніи капиталистической промышленности всетаки существуетъ и мелкое ремесло,-всетаки не хочетъ погибать и, слѣдовательно, всетаки нуждается въ соціальной помощи. Другая категорія обществъ, которую предлагалъ Шульце-Деличъ, - это - потребительныя общества, которыя такъ блистательно развились въ Англіи и столь успѣшно развиваются въ настоящее время въ Германіи, но совершенно недостаточно еще развиваются въ Россіи. Доказывать ихъ важное значеніе въ настоящее время не представляетъ надобности, потому что оно ясно и безъ того, для кого оно не ясно, для тѣхъ достаточно обратить свой взглядъ на современную Англію съ ея кооперативами, и аргументъ Лассаля противъ нихъ здѣсь тоже чисто полемическій и доктринальный. Это ссылка на желѣзный законъ заработной платы. Потребительныя общества не могутъ отмѣнить этого закона, между тѣмъ согласно ему средній размѣръ заработной платы всегда сводится лишь на безусловно необходимое содержаніе, требуемое привычками народа для поддержанія жизни и для размноженія, на existenz-minimum. Дальше Лассаль излагаетъ положеніе Рикардо, что во всякомъ случаѣ повышеніе заработной платы увеличиваетъ размноженіе, повышаетъ предложеніе труда, а повышающееся предложеніе труда въ свою очередь понижаетъ заработную плату и, такимъ образомъ, желѣзный законъ зара -

ботной платы вступаетъ въ свою силу. „Никто не можетъ оспаривать этотъ законъ, - говоритъ Лассаль. - Я могу привести за него столько авторитетовъ, сколько есть въ экономической наукѣ великихъ знаменитыхъ именъ, притомъ изъ либеральной же школы, потому что этотъ законъ открыто доказанъ именно либеральной экономической школой. Вы должны, господа, прежде всего глубоко, глубоко запечатлѣть въ душѣ этотъ желѣзный жестокій законъ и исходить изъ него во всѣхъ вашихъ сужденіяхъ. Какъ скоро кто нибудь заговоритъ вамъ объ улучшеніи положенія рабочихъ классовъ, вы прежде всего задайте ему вопросъ: признаетъ ли онъ этотъ законъ или нѣтъ". Скажу къ слову, что законъ этотъ уже вскорѣ послѣ смерти Лассаля былъ офиціально вычеркнутъ изъ программы, имъ же основанной соціалъ-демократической партіи. Въ настоящее время въ современной политической экономіи онъ въ такой крайней формулировкѣ не имѣетъ сторонниковъ и не можетъ имѣть, потому что самое понятіе средствъ существованія, этого existenz-minimum, есть постоянно измѣняющаяся величина, между тѣмъ вся острота этого закона основывается на неизмѣняемости желѣзнаго уровня заработной платы. Лассаль, впрочемъ, самъ предусматриваетъ это возраженіе и съ нимъ считается. Онъ говоритъ, что противъ желѣзнаго закона заработной платы можно указать, что положеніе рабочихъ въ разныя историческія эпохи измѣняется и что существуетъ въ этомъ отношеніи нѣкоторый прогрессъ. „Но, - говоритъ онъ, - допустимъ, что минимумъ жизненныхъ потребностей, опредѣляемыхъ привычками, повысился и что поэтому положеніе ваше лучше положенія рабочихъ, жившихъ 80-200-300 лѣтъ тому назадъ - спрашивается, какое значеніе можетъ это имѣть для васъ и какое удовлетвореніе можетъ оно дать вамъ. Точно такое же, какъ тотъ уже совершенно безспорный фактъ, что нынѣшнее положеніе ваше лучше положенія ботокудовъ и дикихъ людоѣдовъ. Вѣдь удовлетвореніе человѣка всегда зависитъ только отъ отношенія, имѣющихся у него средствъ удовлетворенія къ его потребностямъ, опредѣляемымъ привычками, или, что то же, отъ излишка средствъ удовлетворенія надъ опредѣляемымъ привычкою низшимъ предѣломъ его жизненныхъ потребностей въ данное время. Повышеніе минимума жизненныхъ потребностей также влечетъ за собою и новыя страданія и лишенія, прежде неиз -

вѣстныя. Какое лишеніе ботокуду, что онъ не можетъ купить мыла, какое лишеніе дикому людоѣду, что у него нѣтъ приличнаго платья. Какое лишеніе было для работника до открытія книгопечатанія въ невозможности пріобрѣсти полезную книгу". Слѣдовательно, здѣсь Лассаль истолковалъ желѣзный законъ заработной платы въ смыслѣ психологическаго несоотвѣтствія наличной заработной платы и наличной потребности. Тотъ же законъ есть въ рукахъ Лассаля аргументъ и противъ обществъ взаимопомощи, основанныхъ на самодѣятельности рабочихъ, ибо желѣзный законъ заработной платы и свободная конкуренція парализуютъ ихъ дѣйствіе. Что же наиболѣе подходяще для рабочихъ, какая форма организаціи? Рабочимъ можетъ быть полезна ассоціація, только не шульце-деличевская, а совсѣмъ иного типа. „Неужели принципъ свободной индивидуальной ассоціаціи работниковъ не можетъ улучшить положеніе рабочаго сословія,- спрашиваетъ Лассаль? И отвѣчаетъ, - можетъ, но лишь по обращеніи и распространеніи его на фабричную крупную промышленность. Сдѣлать рабочее сословіе своимъ собственнымъ предпринимателемъ, вотъ единственное, какъ вы сейчасъ сами увидите, средство устранить желѣзный и жестокій законъ, опредѣляющій заработную плату. Если бы рабочее сословіе сдѣлалось своимъ собственнымъ предпринимателемъ, тогда уничтожилось бы различіе между заработной платой и барышемъ предпринимателя, и вознагражденіемъ труда сталъ бы продуктъ труда. Но какимъ образомъ можетъ эта ассоціація возникнуть? Лассаль утверждаетъ, что она можетъ возникнуть лишь при помощи государства. „Государство можетъ доставить вамъ эту возможность легче всего посредствомъ своихъ большихъ кредитныхъ и оборотныхъ учрежденій (банковъ), не принимая притомъ большей отвѣтственности, чѣмъ брало на себя при гарантіи процента желѣзныхъ дорогъ". Слѣдовательно, шульце-деличевскія ассоціаціи, но при государственной поддержкѣ, при гарантіи со стороны государства. „Что такое государство? - задается по этому поводу вопросомъ Лассаль и отвѣчаетъ на него, - государство это вы, великая ассоціація бѣднѣйшихъ классовъ, потому что наибольшее количество населенія государства приходится на долю бѣдныхъ классовъ, слѣдовательно, общественная самопомощь рабочихъ классовъ, какъ великая ассоціація самимъ себѣ и своимъ

членамъ, какъ отдѣльнымъ личностямъ, вотъ тотъ исходъ,который рисуется ему изъ существующаго положенія. Свободная индивидуальная ассоціація рабочихъ, но осуществленная помощью и покровительствомъ государства, есть единственный выходъ изъ бѣдственнаго положенія рабочаго сословія. Но какъ склонить государство къ этому. А для этого является средство - всеобщее избирательно право, которое есть не только политическій принципъ, но и вашъ основной соціальный принципъ,коренное условіе всякаго соціальнаго улучшенія". „Это, - говоритъ Лассаль, - единственное средство улучшить матеріальное положеніе рабочаго сословія". На этомъ основаніи онъ предлагаетъ организоваться для того, чтобы добиваться всеобщаго избирательнаго права. „Если, - говоритъ онъ, - 89-96% населенія пойметъ, что всеобщее избирательное право есть вопросъ желудка и потому примутся за него съ страстностью голода, будьте увѣрены, господа, что нѣтъ той силы, которая долго устояла бы противъ нихъ". На этой программѣ Лассаль основалъ свой рабочій союзъ. Итакъ, цѣпь заключеній, которая приводитъ его къ основанію этого союза по опредѣленной программѣ, такова: желѣзный законъ заработной платы дѣлаетъ безнадежнымъ какую бы то ни было экономическую самопомощь рабочихъ, желѣзный законъ заработной платы неустранимъ въ предѣлахъ капиталистическаго производства, капиталистическое производство не можетъ быть побѣждено силой единичныхъ индивидовъ, отдѣльныхъ работниковъ, капиталистическое производство можетъ быть побѣждено лишь организованными производительными организаціями съ поддержкой государственнаго кредита, государство же можетъ поддерживать ихъ въ томъ случаѣ, если рабочій классъ получитъ вліяніе, соотвѣтствующее его численности. Слѣдовательно, единственный путь спасенія - организовать политическую партію съ цѣлью добиваться всеобщаго избирательнаго права.

Основныя экономическія идеи Лассаля были оставлены вскорѣ послѣ его смерти - основанная имъ партія вычеркнула изъ своей программы желѣзный законъ заработной платы и проэктъ производительныхъ ассоціацій. Всеобщее же избирательное право, хотя и осуществилось, но совершенно не оказало ожидаемаго вліянія. Всеобщее избирательное право было октроировано

Бисмаркомъ по сложнымъ соображеніямъ, во всякомъ случаѣ сильно отличавшимся отъ выставлявшихся Лассалемъ, и до сихъ поръ вовсе еще не привело къ тому коренному соціальному преобразованію, для котораго считалъ его призваннымъ Лассаль, и тѣмъ болѣе не содѣйствовало осуществленію производительныхъ ассоціацій. Въ этомъ смыслѣ казалось бы, что итогъ дѣятельности Лассаля сводится почти на нѣтъ, по крайней мѣрѣ его программа представляется какой то ошибкой. Но, конечно, это не такъ: во первыхъ, бываютъ въ исторіи ошибки, которыя въ высшей степени плодотворны, а, во вторыхъ, дѣятельность Лассаля сохраняетъ свое историческое значеніе - не какъ историка, не какъ экономиста, а какъ агитатора, пробудившаго рабочій классъ, сплотившаго самостоятельную политическую партію и одушевившаго его для политической борьбы. Агитація Лассаля сильнѣе всего содѣйствовала тому, чтобы поставить германское рабочее движеніе на политическую почву, придать ему чрезмѣрно и односторонне-политическій характеръ, а въ первое время, -70-ый, 80-ые и даже 90-ые гг., -до извѣстной степени боевой анти-экономическій характеръ. Этотъ односторонне-политическій характеръ германскаго рабочаго движенія связанъ съ цѣлымъ рядомъ политическихъ, историческихъ, экономическихъ, культурныхъ условій жизни германскаго народа. Всѣ ихъ перечислить было бы трудно, но всетаки назову самыя основныя. Къ числу ихъ прежде всего относится, какъ это ни странно сказать, экономическая отсталость Германіи въ то время, когда въ ней дѣйствовалъ Лассаль, это была страна полуремесленная, съ начинающейся лишь промышленностью, не имѣющая почти зачатковъ экономическаго рабочаго движенія, не имѣющая демократическихъ навыковъ въ самоуправленіи, какъ въ области политической, такъ и экономической, эта страна, - подобно тому, какъ Россія въ новѣйшее время, - представляла наиболѣе благопріятную атмосферу для того, чтобы понять проблему рабочаго движенія какъ проблему политическую. Это была своего рода линія наименьшаго сопротивленія, но это вовсе не есть наиболѣе совершенный типъ этого движенія. Достаточно вспомнить исторію рабочаго движенія въ Англіи, достаточно возстановить въ своей памяти картину этого могучаго свободнаго расцвѣта экономиче-

ской и политической демократіи, исторію трэдъ-юніонизма, исторію кооперативовъ для того, чтобы понять, что и внѣ политическаго пути рабочее движеніе можетъ проложить себѣ могучее русло. Съ другой стороны, при данныхъ историческихъ условіяхъ Германіи, Лассаль до извѣстной степени былъ правъ, такъ подчеркивая политическую сторону рабочаго движенія по той именно причинѣ, что это была линія наименьшаго сопротивленія. Въ настоящее время въ Германіи одновременно съ этимъ политическимъ движеніемъ происходитъ экономизація рабочаго движенія, образуется глубокое русло экономическое. Въ этомъ отношеніи Германія одновременно съ промышленностью и въ соціальной области въ значительной степени англизируется. Если въ Англіи намѣчаются за послѣднее время кое-какія новыя формы политическаго рабочаго движенія, то въ Германіи параллельное значеніе имѣетъ усиленіе экономическихъ элементовъ рабочаго движенія. Во всякомъ случаѣ, въ томъ преобладающемъ политическомъ характерѣ развитія рабочаго движенія, которое оно сейчасъ имѣетъ въ Германіи, лежитъ печать духа не одного Маркса, съ идеями котораго оно теперь себя связываетъ, но прежде всего Лассаля, который вызвалъ это движеніе къ жизни впервые. Такова историческая парадоксія, связывающая иногда противорѣчивые элементы.

К.РОДБЕРТУСЪ. ЖИЗНЬ. ЕГО ФИЛОСОФІЯ ИСТОРІИ.

Теперь я остановлю ваше вниманіе на слѣдующемъ крупномъ представителѣ теоретическаго соціализма въ Германіи, на Карлѣ Родбертусѣ Ягецовѣ. Родбертусъ Ягецовъ стоитъ въ той же идейной филіаціи, какъ и Лассаль. Одной своей стороной онъ присоединяется къ англійской классической политической экономіи, а другой стороной - къ нѣмецкому идеализму. Родбертусъ является соціалистомъ на идеалистической основѣ, данной классическимъ нѣмецкимъ идеализмомъ. Такъ же, какъ и Лассаль, онъ является вмѣстѣ съ тѣмъ (если не считать Фихте) однимъ изъ наиболѣе раннихъ соціалистовъ Германіи и первымъ изъ крупныхъ литературныхъ представителей этого направленія въ Германіи. Именно уже въ 1839-1842 гг. онъ выработалъ и отстаи -

валъ законченную соціалистическую систему, основанную на теоретической критикѣ смитіанизма. Въ экономической литературѣ существовалъ острый вопросъ о пріоритетѣ между Марксомъ и Родбертусомъ, экономическія идеи которыхъ соприкасаются довольно близко. Энгельсъ, который вообще чрезвычайно ревниво, иногда черезчуръ ревниво, относился къ памяти Маркса и его литературной собственности, склоненъ былъ принижать значеніе Родбертуса, представлялъ его чуть ли не плагіаторомъ Маркса, тогда какъ наоборотъ, сторонники Родбертуса такъ же изображаютъ положеніе Маркса. Въ настоящее время можно оставить безъ вниманія этотъ споръ о пріоритетѣ. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что оба экономиста при чрезвычайной близости теоретическихъ своихъ выводовъ были совершенно самостоятельны другъ отъ друга и въ наиболѣе творческую пору своихъ работъ едва ли знали другъ друга. Во всякомъ случаѣ, ни о какомъ заимствованіи не можетъ быть и рѣчи. Что же касается пріоритета, то хронологическій пріоритетъ принадлежитъ Родбертусу, какъ это ясно изъ сопоставленія годовъ выхода главныхъ сочиненій его и Маркса.

Родбертусъ родился въ 1805 г. въ Грейфсвальдѣ, гдѣ отецъ его занималъ кафедру римскаго права. Тамъ онъ окончилъ юридическій факультетъ и поступилъ на службу, но въ 1830 г. оставилъ службу и сначала путешествовалъ, а затѣмъ въ 1834 г. купилъ въ Померанціи дворянское имѣніе Ягецовъ (поэтому и фамилія его получила приставку фонъ-Ягецовъ). Здѣсь онъ поселился съ 1836 г. и съ небольшими перерывами, вызываемыми общественной дѣятельностью, провелъ здѣсь свою жизнь уединеннаго теоретика-мыслителя, нѣсколько напоминающаго въ этомъ отношеніи Фейербаха по образу жизни. Впервые Родбертусъ вступилъ въ политику съ 1841 года, когда онъ занимаетъ рядъ должностей по выборамъ, сначала въ мѣстномъ самоуправленіи, а въ 1849 г. онъ былъ призванъ въ „Соединенное земское собраніе" для выработки конституціи. Родбертусъ здѣсь занялъ положеніе, хотя умѣренной, но непримиримой оппозиціи; имѣя антипатію къ революціи, будучи сторонникомъ легальнаго и постепеннаго развитія, Родбертусъ тѣмъ не менѣе являлся сторонникомъ идеи народнаго верховенства и сталъ во главѣ, такъ называемаго, лѣваго центра; вмѣстѣ съ другими представителями оппозиціи, онъ

требовалъ отъ короны стремленія къ осуществленію германскаго единства. Это та самая идея, которую поддерживалъ и Лассаль. Въ 1849 г. Родбертусъ имѣлъ даже портфель министра культа и народнаго просвѣщенія (обыкновенно эти портфели соединяются въ одномъ лицѣ), но всего на 9 дней, произошелъ конфликтъ съ короной и роспускъ собранія, который былъ опротестованъ въ рядѣ брошюръ Родбертусомъ. По изданіи новаго избирательнаго закона Родбертусъ былъ избранъ снова депутатомъ, но, когда и эта палата была распущена, онъ уже отошелъ отъ политики и окончательно погрузился въ кабинетную работу, которой и предавался до конца жизни. Въ 1842 г. онъ выпустилъ сочиненіе подъ заглавіемъ: Zur Erkenntniss unserer staatswirtschaftlichen Zustände", иначе это произведеніе называется „5 теоремъ". Это произведеніе принадлежитъ къ числу важнѣйшихъ его теоретическихъ произведеній, но въ 1850-51 годахъ онъ выпускаетъ еще болѣе важный свой теоретическій трудъ, такъ называемыя: „Соціальныя письма", къ фонъ-Кирхману, одному изъ его друзей. Впослѣдствіи второе и третье письмо были переизданы подъ названіемъ: „Къ освѣщенію соціальнаго вопроса", „Zur Beleuchtung der socialen Frage", а четвертое письмо издано подъ заглавіемъ: „Капиталъ". Въ настоящее время главныя произведенія Родбертуса имѣются въ русскомъ переводѣ. „Къ освѣщенію соціальнаго вопроса" имѣется въ русскомъ переводѣ проф. Соболева, а выдержки изъ другихъ его произведеній, такъ же, какъ и „Капиталъ", образовали томъ подъ заглавіемъ: „Теорія ренты и изслѣдованіе о капиталѣ" въ переводѣ Кауфмана. Далѣе изслѣдованія Родбертуса углубляются по двумъ направленіямъ. Съ одной стороны, въ изслѣдованіи экономической жизни классической древности ему принадлежитъ капитальное и для своего времени классическое произведеніе подъ заглавіемъ: „Untersuchungen auf dem Gebiete der Nationaloekonomie des klassichen Alterthums", напечатанное въ журналѣ „Hildebrandt's Jahrbücher für Nationaloekonomie und Statistik" въ теченіе 1864-70 гг. Здѣсь Родбертусъ развивалъ теорію экономической жизни древняго міра, причемъ въ качествѣ основной его формы установилъ понятіе натуральнаго хозяйства, такъ называемаго, ойкоса. Ойкосъ это есть такая хозяйственная единица, которая состоитъ изъ чле-

новъ семьи и рабовъ. Эту единицу онъ считалъ основой хозяй - ственнаго быта древняго міра. Въ настоящее время эта идея Родбертуса усвоена и развита экономистомъ Бюхеромъ въ его трудѣ по происхожденію народнаго хозяйства. Другой рядъ вопросовъ, надъ которыми Родбертусъ работаетъ въ это время, касается поземельнаго кредита, и въ 1868-1869 гг. онъ выпускаетъ капитальное сочиненіе: „Zur Erclärung der heutigen Kreditnoth des Grundbesitzes", т.е. „Объясненіе теперешняго кредитнаго кризиса въ землевладѣніи". Этими произведеніями исчерпываются основные его труды. Заслуживаютъ упоминанія нѣсколько его памфлетовъ и мелкихъ произведеній. Между прочимъ въ 1863 г., вскорѣ по смерти Лассаля, Родбертусъ отправилъ открытое письмо комитету лассалевскаго союза германскихъ рабочихъ, гдѣ онъ примиряется съ этимъ союзомъ, но заявляетъ свой рѣшительный протестъ и несогласіе съ тѣмъ пониманіемъ значенія всеобщаго избирательнаго права, которое внушилъ ему Лассаль. Родбертусъ очень цѣнилъ Лассаля, но не раздѣлялъ его увлеченія всеобщимъ избирательнымъ правомъ, потому что не вѣрилъ, что это есть панацея и что при данныхъ обстоятельствахъ можно ожидать отъ него тѣхъ результатовъ, которыхъ ожидалъ Лассаль. Постепенно Родбертусъ въ своихъ политическихъ воззрѣніяхъ, какъ принято выражаться теперь, правѣетъ, оставаясь въ то же время вѣрнымъ и истиннымъ соціалистомъ и другомъ рабочаго класса. Въ его мышленіи моментъ соціальный вообще преобладаетъ надъ политическимъ, онъ подчинялъ политическое міровоззрѣніе соціальнымъ цѣлямъ и этимъ объясняется то, что, оставаясь вѣрнымъ этимъ цѣлямъ, онъ въ теченіе своей жизни нѣсколько разъ колебался въ политическомъ смыслѣ вправо и влѣво, ища наиболѣе соотвѣтствующихъ средствъ. Родбертусъ одно время проникается симпатіей и довѣріемъ къ Бисмарку, при чемъ эти симпатіи основываются на томъ, что Бисмаркъ явился объединителемъ Германіи, разрѣшилъ ту національно-политическую задачу, которая такъ настоятельно ставилась германскому сознанію исторіей. И у Родбертуса является надежда и желаніе, чтобы объединитель Германіи сдѣлался вмѣстѣ съ тѣмъ и носителемъ соціальнаго міра, и чтобы онъ поставилъ своей задачей разрѣшеніе соціальнаго вопроса. Въ то же время Родбертусъ носится съ идеями, такъ называе -

маго soziale Konigthum, т.е. національнаго королевства, т.е. идеей о крѣпкой національной монархической власти, котсрая была бы использована для разрѣшенія соціальнаго вопроса въ интересахъ рабочаго класса. Поэтому общественное міровоззрѣніе Родбертуса въ то время характеризуется тремя словами, обычно рядомъ соединяемыми - monarchisch, national, sozial. Наконецъ, въ началѣ 70 гг. Родбертусъ сталъ разочаровываться въ Висмаркѣ, не оправдавшаго его надеждъ на разрѣшеніе соціальнаго вопроса. Можетъ быть, его отношеніе къ Бисмарку еще разъ измѣнилось бы позднѣе, когда тотъ приступилъ къ выработкѣ соціальнаго законодательства, но какъ разъ въ этотъ періодъ 70-хъ годовъ Бисмаркъ выступилъ съ закономъ противъ соціалистовъ въ 1878 г. Это было послѣ смерти Родбертуса. Разочаровавшись въ Бисмаркѣ передъ самой смертью, Родбертусъ началъ искать сближенія съ соціалъ-демократической партіей, которой онъ не могъ сочувствовать въ силу односторонняго политическаго характера ея дѣятельности. Какъ и раньше, въ переговорахъ съ Лассалемъ, соціальная цѣль представлялась для него болѣе значительной и болѣе существенной, нежели политическія средства. Онъ собирался даже выставить свою кандидатуру отъ этой партіи и собирался вести избирательную кампанію и уже незадолго до его смерти въ одномъ изъ писемъ къ своему другу, Роберту Майеру, Родбертусъ такимъ образомъ формулируетъ свое отношеніе къ различнымъ политическимъ партіямъ, чисто политическія понятія консерватизма или демократизма, по его мнѣнію, отжили свой вѣкъ. „Когда дѣло дойдетъ, - говоритъ онъ, - до образованія соціальной партіи, то эта послѣдняя получитъ свою окраску не отъ понятія демократизма или консерватизма, а отъ реальной обстановки данной ступени историческаго развитія; партій будетъ всего двѣ - соціальная и антисоціальная; въ каждой изъ нихъ перемѣшаются бывшіе консерваторы и бывшіе демократы, и не тѣхъ, ни другихъ нельзя будетъ обвинить въ ренегатствѣ - отрѣшиться отъ устарѣлой партійной группировки и распредѣлиться по новымъ партіямъ, намѣченнымъ самой исторіей, не будетъ ренегатствомъ ни для одной изъ старыхъ партій, которыя исчезнутъ въ новой группировкѣ". Въ 1875 г. Родбертусъ умеръ. Отличительными чертами общаго міровоззрѣнія Родбертуса является, какъ я сказалъ уже, его философскій идеализмъ, также какъ у большинства представ-

вителей этого классическаго идеализма положительнаго религіознаго направленія.

„Я не могъ бы обойтись безъ религіи. Всякій политическій, всякій національный, экономическій вопросъ я связывак съ Богомъ", - говоритъ Родбертусъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ его воспитаніе на Шеллингѣ и Гегелѣ дѣлаетъ его представителемъ той органической государственной идеи, того преобладанія цѣлаго надъ частью, государства надъ индивидуумомъ, которое характерно для второго фазиса классическаго идеализма. Свои соціалистическіе идеалы и требованія Родбертусъ обосновываетъ не на правахъ личности и не на ея нуждахъ, но на идеѣ обязанностей государства. Соціализмъ нуженъ не потому, что это есть наилучшее разрѣшеніе свободы личности, а потому, что это наиболѣе соотвѣтствуетъ природѣ государства и его нуждамъ. Государство есть центральная организація человѣческаго тѣла, носитель идеи непрерывнаго прогресса человѣческаго рода. Въ Родбертусѣ мы имѣемъ воскрешеніе почти античнаго поглощенія идеи личности государствомъ. Вспоминается Платонъ съ его идеаломъ государства или Гегель съ его возведеніемъ государства въ божество при чтеніи этихъ мыслей Родбертуса. Родбертусъ считаетъ вообще, что существуетъ извѣстная аналогія между внѣшней природой и человѣческимъ обществомъ, человѣческой исторіей. Онъ разсматриваетъ ихъ какъ арену дѣятельности божественнаго духа, но тогда, какъ въ природѣ Богъ разсѣивается въ мірѣ, въ исторіи міръ снова объединяется въ Богѣ; и въ природѣ и въ исторіи органическому бытію предшествуетъ неорганическое, сознательному - несознательное или, лучше сказать, дооэзнательное, которое и характеризуется отсутствіемъ языка, морали, раздѣленія труда. Это аморфное состояніе общества, - подобное тому, чѣмъ въ организмѣ является клѣточка, - въ исторіи есть семья. Въ природѣ органическое развитіе проходитъ черезъ фазисы растительнаго и животнаго міра и достигаетъ апогея въ человѣкѣ. Соотвѣтствующій фазисъ развитія можно усмотрѣть и въ исторіи, ей соотвѣтствуетъ племенной періодъ существованія человѣчества, государственный его періодъ и, наконецъ, вѣнцомъ развитія является соціальное государство или соціальный организмъ, аналогичный человѣку. Эта параллель развитія общества и развитія орга -

низма воспроизводится не разъ въ исторіи мысли XIX вѣка,хотя и въ нѣсколько другой философской формулировкѣ. Такой примѣръ мы встрѣчаемъ, напримѣръ, въ соціологической концепціи у Спенсера и затѣмъ у Дрэпера, но во всѣхъ этихъ случаяхъ эта идея сопровождается характернымъ пренебреженіемъ, недооцѣнкой личности, сведеніемъ ея на роль атома или клѣтки общественнаго тѣла. Такимъ образомъ, главные выводы изъ всего общественнаго развитія сводятся къ тому, что абсолютнымъ,соціальнымъ жизненнымъ принципомъ является для Родбертуса не свобода, а общность, не индивидуализмъ, а коммунизмъ, цѣль этого процесса развитія характеризуется такими чертами, во первыхъ, какъ физическіе атомы соединялись въ организмы все болѣе централизованные, диференцированные, такъ и соціальные атомы, индивиды, будутъ комбинироваться въ союзы все болѣе тѣсно, пока не соединятся въ „единое" организованное человѣческое общество, во вторыхъ, относительно процесса развитія - какъ въ ряду физическихъ организмовъ, сознаніе становится яснѣе и свободнѣе, пока не достигнетъ своего апогея въ разумѣ человѣка, все болѣе и болѣе подчиняющаго себѣ помыкавшіе имъ когда то естественные законы и стремленія, такъ человѣчество постепенно освобождается отъ дѣйствія „естественныхъ законовъ", имѣющихъ въ основѣ „естественное" стремленіе эгоизма, и замѣняетъ ихъ общественными законами, которыми соціальный организмъ самъ нормируетъ свое бытіе. Одна изъ излюбленныхъ идей Родбертуса, которая даетъ вмѣстѣ съ тѣмъ принципіальное основаніе для его критики либеральной политической экономіи съ ея обоснованіемъ системы естественнаго права, есть та мысль, что естественное состояніе подлежитъ упраздненію. Благодаря побѣдѣ разума, естественное состояніе должно быть побѣждено разумомъ. „Историческая жизнь, - говоритъ Родбертусъ, - не основана на индивидуализмѣ.Основнымъ ея принципомъ является не свобода, а общеніе индивидовъ, охватывающее ихъ жизнь со всѣхъ сторонъ - духовной, нравственной и экономической. . Исторія есть процессъ объединенія и сліянія, охватывающій все тѣснѣе, связывающій все болѣе обширные круги - процессъ, въ которомъ вся индивидуальная жизнь сливается въ жизнь соціальную и въ концѣ этого процесса, какъ вѣнецъ творческой работы исторіи виднѣется

„единая организація человѣческаго рода", организація, при которой „единство достигнетъ наивысшей степени возможнаго развитія" и „все общество будетъ олицетворено въ единой волѣ, въ единомъ разумѣ и въ единой власти". „Не государство существуетъ для благополучія индивидовъ, - говоритъ въ другомъ мѣстѣ Родбертусъ, - а, напротивъ, индивиды должны служить духовному, нравственному и хозяйственному преуспѣянію государства". Поэтому исторія представляетъ собой въ представленіи Родбертуса рядъ ступеней, располагающихся по пути прогрессирующей организованности общества. Родбертусъ различаетъ три основныхъ періода исторіи: 1) антично-языческій, 2) католическо-германскій и 3) христіанско-соціальный. Первый періодъ включаетъ въ себя египетскую теократію, кастовое государство индусовъ, персидскую сатрапію, греко-римскую политію. Общей особенностью для этого періода является натуральное хозяйство - ойкосъ, затѣмъ слѣдующій католическо-германскій періодъ захватываетъ и наше время, по крайней мѣрѣ, эпоху Родбертуса. Онъ распадается на слѣдующія части: церковное государство среднихъ вѣковъ, затѣмъ сословно-бюрократическая эпоха просвѣщеннаго абсолютизма и, наконецъ, представительное государство нашихъ дней, которое соединяется съ дезорганизованнымъ состояніемъ народнаго хозяйства, наконецъ третій, будущій подготовляющійся періодъ исторіи, христіанско-соціальный, есть періодъ господства соціалистическаго государства съ церковнымъ оттѣнкомъ. Родбертусъ считалъ, что отдѣленіе церкви отъ государства есть одна изъ величайшихъ ошибокъ міровой исторіи, ошибокъ, которыя эта исторія когда либо уразумѣетъ и исправитъ, поэтому въ его представленіи христіанско-соціальное государство сливалось съ церковнымъ.

„Геній исторіи, - говоритъ онъ, - подарилъ человѣчеству такое колоссальное изобрѣтеніе, какъ желѣзныя дороги, въ которыхъ транспортное дѣло неразрывно связано съ дорожно-почтовымъ, и этимъ намѣтилъ новый шагъ къ достиженію государственнаго единства, новую ступень развитія органической природы государства. Только соціальный атомъ, отдѣльная личность, стремится бороться противъ всемогущества этой исторической воли, - государству въ этомъ вопросѣ приходится бороться съ индивидомъ; но надо помнить слова великаго Стагирита, что „государство по существу своему имѣетъ преимуще -

ство передъ ассоціаціями и индивидами". Изъ этого понимзнія государства зарождается соціализмъ Родбертуса.

Въ критикѣ капитализма для Родбертуса на первый планъ выступаютъ, такимъ образомъ, интересы исторіи, которымъ мѣшаетъ въ исполненіи ея великихъ плановъ достиженія организованности человѣчества, присущая современному строю классовая жизнь, угрожающая рано или поздно похоронить нашу культуру подъ развалинами страшной революціи. Интересы рабочихъ классовъ сами по себѣ имѣютъ для Родбертуса лишь второстепенное значеніе, и если бы даже нашлось средство сдѣлать распредѣленіе болѣе счастливымъ, нежели оно сейчасъ, то все же Родбертусъ долженъ былъ бы бороться противъ современнаго общественнаго порядка на томъ основаніи, что не разумная воля государства руководитъ обществомъ, а эти естественные законы. Современное государство лишь внѣшнимъ образомъ связано со своими въ свою очередь не связанными между собою органами трехъ-суставчатаго соціальнаго тѣла, - ему во многихъ отношеніяхъ принадлежитъ лишь роль наблюдателя за дѣйствіями борющихся за преобладаніе общественныхъ классовъ. Современное государство похоже на насѣкомое, оно не имѣетъ позвоночнаго столба, который являлся бы связывающимъ всѣ отдѣльныя части организмовъ началомъ. Твердую организацію оно получитъ лишь съ обобществленіемъ производительныхъ капиталовъ. Этого рода реформа „дастъ государству опорный механизмъ, господствующій надъ всѣми жизненными функціями цѣлаго организма. Все воспринимающій и все распредѣляющій", - дастъ ему „централизованную силу для объединеннаго руководства всей жизнью соціальнаго тѣла", вообще „создастъ ту объединяющую совокупную жизнь государства организацію, которую можно уподобить позвоночному столбу высшихъ животныхъ". Родбертусъ является соціалистомъ, слѣдовательно, какъ государственникъ, а государственникомъ, какъ идеалистъ школы Шеллинга и Гегеля. При этомъ въ соціализмѣ Родбертуса гораздо сильнѣе стремленіе къ положительно организующей дѣятельности, нежели къ разрушающей, преобладаютъ мотивы консервативные надъ революціонными. Революціонность вообще чужда міровоззрѣнію Родбертуса и даже тогда, когда онъ находился въ рядахъ политической оппозиціи, онъ всетаки былъ постепеновцемъ. Въ этомъ смыслѣ, какъ ни сближаются политико-

экономическіе выводы обоихъ, но между соціалистомъ-консерваторомъ Родбертусомъ и соціалистомъ-революціонеромъ Марксомъ существуетъ глубокая противоположность. Въ своей извѣстной статьѣ „О нормальномъ рабочемъ днѣ" Родбертусъ слѣдующимъ образомъ высказывается по этому поводу. „На улицѣ, посредствомъ стачекъ, камней мостовой или даже петролея, не разрѣшается соціальный вопросъ. Когда рѣчь шла лишь объ отмѣнѣ, достаточны были отбитые въ бокъ декреты. Но тогда стояли едва еще у колыбели соціальнаго вопроса. Теперь же онъ самъ налицо и отмѣнять, чтобы его разрѣшить, нечего. Теперь надо организовать. Притомъ онъ имѣетъ своеобразную конституцію, какъ мимоза, онъ испуганно отстраняется отъ грубыхъ насильственныхъ рукъ. Продолжительный и соціальный миръ, объединенная политическая власть правительства, крѣпкая, полная довѣрія связь рабочихъ классовъ съ этой властью, большіе расходы, предварительныя работы и учрежденія, образующія рядъ глубокихъ комбинацій и достижимыхъ только въ покоѣ порядка и энергіи, таковы условія разрѣшенія соціальнаго вопроса. Они одинаково исключаютъ раздробленную государственную власть и бурное рабочее движеніе. Если консерватизмъ отличаетъ консервированіе постыднаго грабительства, то нѣтъ ничего антиконсервативнѣе, чѣмъ соціальный вопросъ, но если консерватизмъ обозначаетъ усиленіе монархической государственной власти, мирную работу реформъ, примиреніе соціальныхъ классовъ подъ эгидой и сообразно блистательной нормѣ suum cuique (каждому свое), то нѣтъ ничего болѣе консервативнаго, чѣмъ соціальный вопросъ". Соціализмъ Родбертуса можетъ быть охарактеризованъ терминомъ, правда, позднѣйшаго времени, не существовавшемъ еще во времена Родбертуса, но обычно примѣняемымъ къ этому міровоззрѣнію, - это государственный соціализмъ, который практически выражается прежде всего въ стремленіи направить политику государства, организованной государственной власти по пути соціальныхъ реформъ и въ этомъ смыслѣ Бисмарка, какъ одного изъ наиболѣе далеко идущихъ представителей государственнаго соціализма въ Германіи, хотя Родбертусъ въ свое время отъ него и отвернулся, можно признать въ числѣ духовныхъ наслѣдниковъ Родбертуса. Добавлю еще для характеристики его міровоззрѣнія одно сопо-

ставленіе, которое напрашивается невольно, - сопоставляя его съ нашими ранними славянофилами. Для нашего славянофильства это тріединство - monarchisch, national и social - оно стало такимъ же опредѣляющимъ, какъ и для Родбертуса, и для нашего славянофильства; какъ и для Родбертуса, моменты монархическій, соціальный и національный, притомъ въ религіозно-идеалистическомъ обоснованіи являются наиболѣе основными и характерными.

ЭКОНОМИЧЕСКОЕ МІРОВОЗЗРѢНІЕ РОДБЕРТУСА.

Родбертусъ, какъ и Рикардо, является представителемъ такъ называемой трудовой теоріи цѣнности. По мнѣнію Родбертуса, всѣ блага съ хозяйственной стороны могутъ быть разсматриваемы только, какъ продуктъ труда и стоятъ только одного труда. Въ другомъ мѣстѣ Родбертусъ разъясняетъ это положеніе въ слѣдующемъ смыслѣ. Это значитъ, во первыхъ, что только тѣ блага принадлежатъ къ числу хозяйственныхъ, которыя стоили труда, созданіе которыхъ требовало, хотя бы самыхъ незначительныхъ, усилій. Всѣ прочія блага, какъ бы они ни были необходимы или полезны для человѣка, являются естественнымъ благомъ, не имѣющимъ никакого отношенія къ хозяйству. Приведенное положеніе обозначаетъ то, что всѣ хозяйственныя блага суть только продуктъ труда, что въ хозяйственной сферѣ они выступаютъ не какъ продукты природы или какой нибудь другой силы, но какъ стоющія труда. Блага являются хозяйственными благами только въ силу участія труда и только въ предѣлахъ этого участія. Наконецъ, въ третьихъ, приведенное положеніе обозначаетъ, что блага и съ хозяйственной точки зрѣнія составляютъ продуктъ только того труда, который выполнилъ матеріальныя дѣйствія, необходимыя для созданія блага. Здѣсь разумѣется трудъ, какъ непосредственно затраченный на производство продукта или живой трудъ, такъ и сношенная часть капитала. Опредѣленіе Родбертуса имѣетъ въ виду, такимъ образомъ, указать на роль труда въ образованіи цѣнности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и на методологически условный характеръ этого утвержденія. Хозяйственная дѣятельность есть вообще трудовая

дѣятельность, хозяйство - это есть организація труда совершенно безотносительно къ тому, вѣрна или не вѣрна трудовая теорія мѣновыхъ цѣнностей. Это совершенно не значитъ, что они - сущность продукта одного только труда и это совершенно не значитъ, что мѣновая пропорція цѣны товара опредѣляется затраченнымъ трудомъ, это значитъ только то, что для человѣка въ хозяйствѣ, т.е. человѣческой дѣятельности практически интересенъ лишь трудъ, и политическая экономія изучаетъ организацію человѣческаго труда, такъ что положеніе, что всѣ хозяйственныя блага суть продуктъ труда, есть апріорная методологическая условная предпосылка политической экономіи, съ которой она заранѣе уже подходитъ къ изученію хозяйственныхъ явленій. Въ этомъ смыслѣ прежде всего понимаетъ Родбертусъ теорію трудовой цѣнности, но не только въ этомъ, онъ выставляетъ положеніе и о томъ, что трудовая цѣнность опредѣляетъ собой и мѣновыя пропорціи. Впрочемъ, выставляя эту идею, Родбертусъ былъ далекъ отъ того, чтобы утверждать ея безусловность, напротивъ, онъ высказываетъ мысль, что эта трудовая цѣнность представляетъ собой собственно не фактъ, а скорѣй идею.

Политическая экономія изучаетъ прибыль, ренту, заработную плату, которыя не суть единичныя явленія хозяйственной жизни, - это суть соціальныя явленія. Такимъ образомъ, политическая экономія есть наука, изучающая соціальныя явленія въ ихъ взаимномъ отношеніи. Затѣмъ Родбертусъ переходитъ къ основному вопросу о природѣ всѣхъ доходовъ и останавливается на вопросѣ о томъ видѣ дохода, который онъ называетъ рентой вообще въ отличіе отъ поземельной ренты. „Рента, - говоритъ онъ, - есть весь доходъ, который получается безъ личнаго труда, исключительно въ силу владѣнія. Никто не будетъ отрицать существованія такого дохода въ обществѣ, хотя и утверждаютъ, что это владѣніе составляетъ продуктъ собственнаго труда. Сюда принадлежитъ, съ одной стороны, поземельная рента, съ другой - прибыль на капиталъ и проценты на капиталъ. Прибыль и проценты на капиталъ такая же рента, какъ и поземельная рента. Подъ рентой вообще Родбертусъ разумѣетъ, стало быть, то, что въ теоріи Маркса называется прибавочной цѣнностью, т.е. вообще источникъ нетрудовыхъ доходовъ. Какимъ образомъ воз-

можна рента вообще? - На этотъ вопросъ Родбертусъ отвѣчаетъ указаніемъ двухъ условій. экономическаго и правового. Экономическое состоитъ въ извѣстной степени производительности человѣческаго труда; если трудъ такъ мало производителенъ, что не оставляетъ ничего сверхъ своего содержанія, тогда рента, очевидно, отсутствуетъ, а юридическое условіе существованія ренты есть частная собственность на орудія производства, благодаря которой извѣстная часть продуктовъ труда превращается въ доходъ. Рента въ формахъ своего существованія претерпѣваетъ разныя метаморфозы въ исторіи. Суммарная форма ея относящаяся къ античной древности и вообще къ первымъ ступенямъ исторіи, получается при такой организаціи труда, при которой владѣлецъ средствъ производства является вмѣстѣ съ тѣмъ владѣльцемъ не только земли, но и самого производителя, - это рабовладѣніе, соединяющееся съ владѣніемъ землей и капиталомъ. При такихъ условіяхъ, конечно, весь продуктъ труда безразлично вмѣстѣ съ самимъ трудящимся принадлежитъ собственнику, и заработная плата, какъ отдѣльный видъ дохода, не диференцируется. Она диференцируется, какъ особый доходъ лишь тогда, когда происходитъ раздѣленіе этого первоначальнаго единства, когда владѣніе капиталомъ отдѣляется отъ владѣнія трудомъ. Въ такомъ случаѣ общественный продуктъ труда дѣлится на двѣ части: одна составляетъ заработную плату, а другая - цѣнность. Отсюда слѣдуетъ, что онѣ находятся между собой въ извѣстномъ соотношеніи, т.е. чѣмъ ниже заработная плата, тѣмъ выше рента, и наоборотъ. Рента вообще распадается въ дальнѣйшемъ на два дохода: на поземельную ренту и на прибыль на капиталъ. Что же касается заработной платы, то она можетъ быть выше или ниже по своему абсолютному размѣру, т.е. по количеству благъ, которыя достаются рабочимъ въ видѣ заработной платы. Но кромѣ этого различія, Родбертусъ вводитъ въ высшей степени существенное для его теоріи относительной высоты заработной платы, именно той доли или, какъ онъ выражается, квоты заработной платы, которую она составляетъ въ общественномъ продуктѣ. Квота заработной платы въ общественномъ продуктѣ можетъ измѣняться иногда въ направленіи противоположномъ, нежели натуральная заработная плата. Натуральная заработная плата можетъ повышаться, рабочій можетъ полу-

чать въ видѣ натуральной заработной платы увеличивающееся количество товаровъ, но въ то же время квота его заработной платы можетъ понижаться. По мнѣнію Родбертуса, естественное развитіе капиталистическаго производства ведетъ именно къ тому, что эта доля заработной платы, квота ея, понижается; какъ бы ни измѣнялась натуральная заработная плата, доля рабочихъ въ продуктѣ постоянно понижается при системѣ естественной свободы. Заработная плата, составляющая все меньшую квоту всего продукта, представляетъ собой и относительно уменьшающуюся покупательную силу. На рынкѣ спросъ со стороны рабочаго класса постоянно понижается. Съ этимъ Родбертусъ связываетъ объясненіе торговыхъ кризисовъ. Именно количество производимыхъ товаровъ не находитъ себѣ сбыта, потому что главные потребители, рабочій классъ, обладаетъ покупательной способностью все въ уменьшающейся степени. Объ этой теоріи мы скажемъ еще ниже, а сейчасъ остановимся на другихъ частяхъ общественнаго продукта. Рента вообще, какъ мы сказали, дѣлится на двѣ части: на доходъ на капиталъ и на поземельную ренту. Является вопросъ, какова ихъ природа, каково происхожденіе этихъ доходовъ? - Родбертусъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ слѣдующимъ образомъ: происхожденіе поземельной ренты объясняется совсѣмъ не тѣмъ, чѣмъ объясняетъ ее Рикардо, не разницей въ условіяхъ приложенія труда и капитала, но одной коренной разницей, отличающей земледѣліе отъ обрабатывающей промышленности, именно той, что земледѣліе не имѣетъ сырого матеріала, необходимаго во всѣхъ отрасляхъ промышленности. Земледѣліе въ широкомъ смыслѣ слова, какъ отрасль труда добывающаго, не нуждается въ затратѣ части капитала, соотвѣтствующей сырому матеріалу. Между тѣмъ, какъ обрабатывающая промышленность покупаетъ сырой матеріалъ, слѣдовательно, затрата на сырой матеріалъ увеличиваетъ издержки капитала, поэтому если мы представимъ себѣ равное количество труда равной производительности, примѣненное въ земледѣліи и въ обрабатывающей промышленности, то земледѣліе дастъ нѣкоторый избытокъ - ренту или прибавочную цѣнность, по сравненію съ обрабатывающей промышленностью, по той простой причинѣ, что здѣсь нѣтъ затраты на сырой матеріалъ. Если средствомъ для измѣненія прибыли является процентъ, т.е. соотношеніе коли-

чества прибыли съ количествомъ затраченнаго капитала, то,даже при почти равныхъ условіяхъ, земледѣліе дастъ высшій процентъ прибыли въ силу того, что здѣсь меньше затратъ капитала въ силу отсутствія сырья. Вотъ этотъ основной фактъ отсутствія сырья, по мнѣнію Родбертуса, является условіемъ происхожденія поземельной ренты. По его мнѣнію, онъ слѣдуетъ именно изъ трудовой теоріи цѣнности при условіи равенства прибылей. Трудовая теорія цѣнностей характеризуется тѣмъ, что источникомъ прибыли является человѣческій трудъ, а законъ равенства прибыли требуетъ того, чтобы всѣ капиталы получили равные проценты и, слѣдовательно, если въ извѣстныхъ отрасляхъ труда процентъ получается высшій, нежели средній,то это отбирается въ видѣ поземельной ренты. Отсюда различный типъ разницы и движенія прибыли на капиталъ и поземельную ренту.

Итакъ, общественный продуктъ распадается на двѣ части, при чемъ доля рабочихъ классовъ постоянно уменьшается,а рента вообще распадается на поземельную ренту и на заработную плату. По поводу этихъ идей Родбертуса можетъ быть сдѣлано слѣдующее критическое замѣчаніе. Во первыхъ, что касается идеи объ уменьшающейся квотѣ заработной платы, то слѣдуетъ указать, что ея обоснованіе у Родбертуса имѣетъ главнымъ образомъ дедуктивный, апріорный, теоретическій характеръ. Совершенно нельзя утверждать en masse, чтобы съ развитіемъ капиталистическаго производства доля рабочаго класса въ продуктѣ непремѣнно уменьшалась. Это можетъ быть такъ, можетъ быть и иначе. Родбертусъ, какъ и Лассаль, можетъ быть былъ введенъ въ заблужденіе неразвитой экономической жизнью Германіи и не принялъ во вниманіе тѣхъ могучихъ рычаговъ, которые находятся и въ рукахъ рабочаго класса и дѣйствія которыхъ можно наблюдать въ Англіи на „обученныхъ" рабочихъ.

Объясненіе промышленныхъ кризисовъ основано на законѣ уменьшающейся доли заработной платы. Но этимъ Родбертусъ доказываетъ больше, чѣмъ долженъ доказать, и потому ничего не доказываетъ. Изъ его посылки вытекаетъ ни больше, ни меньше, какъ полная невозможность капиталистическаго производства, потому что если понимать проблему рынка капиталистическаго обмѣна такъ, какъ понимаетъ Родбертусъ, т.е. если видѣть покупательную силу капиталистическаго рынка только въ доходахъ

отдѣльныхъ классовъ, тогда капитализмъ вообще окажется не возможнымъ. Прибыль, относительная доля которой все увеличивается, вообще нельзя будетъ помѣстить на рынкѣ, поэтому мы должны были бы имѣть не кризисы, какъ что то періодическое, толчкообразное, а хроническую депрессію, которая привела бы народное хозяйство въ тупикъ. Въ дѣйствительности капиталистическій обмѣнъ основанъ на размѣнѣ разныхъ подраздѣленій общественнаго производства между собой, при чемъ въ этомъ размѣнѣ относительная доля отдѣльныхъ доходовъ играетъ сравнительно не первостепенную и не рѣшающую роль. Къ этому можно прибавить еще то, что самое внѣшнее теченіе кризисовъ не соотвѣтствуетъ тому представленію, которое можно ожидать на основаніи теоріи Родбертуса, потому что кризису какъ разъ предшествуетъ оживленное состояніе рынка, поднятіе заработной платы, увеличеніе покупательной способности, а не уменьшеніе ея, какъ можно было бы ожидать на основаніи теоріи Родбертуса. Но еще больше вызываетъ недоразумѣній теорія поземельной ренты Родбертуса. Различіе издержекъ производства существуетъ не только между земледѣліемъ и промышленностью, но и между разными отраслями производствъ въ предѣлахъ одной промышленности, но это не ведетъ къ возникновенію добавочныхъ рентъ въ случаѣ такихъ различій. Напротивъ, Родбертусъ самъ вполнѣ признаетъ невозможность совмѣстить трудовую теорію цѣнности въ ея строгой формулировкѣ съ закономъ равенства прибылей. Капиталы имѣютъ различный органическій составъ, и разные капиталы производятъ разное количество ренты вообще, между тѣмъ они имѣютъ, или по крайней мѣрѣ стремятся имѣть, равныя прибыли. Значитъ, они для того, чтобы имѣть равныя прибыли, должны продавать свои товары не по трудовой цѣнности, а по иной болѣе сложной расцѣнкѣ. Это несоотвѣтствіе цѣнъ и трудовыхъ цѣнностей установилъ еще Рикардо, это признаетъ вполнѣ и Родбертусъ, который трактуетъ съ самого начала трудовую цѣнность, какъ общенародную хозяйственную идею. Слѣдовательно, его собственная редукція земельной ренты, цѣликомъ основанная на томъ предположеніи, что трудовая цѣнность есть не идея только, но фактъ, и что цѣны соотвѣтствуютъ цѣнностямъ, находится въ противорѣчіи съ слѣ-

ланнымъ имъ самимъ допущеніемъ о томъ, что такого соотвѣт - ствія вообще не существуетъ.

Родбертусъ не вѣрилъ въ близость наступленія соціализма, онъ опредѣлялъ его возможность лѣтъ черезъ 500 и потому на ближайшую очередь онъ ставилъ болѣе скромныя, но зато, по его мнѣнію, болѣе практическія задачи - регулированія заработной платы. Въ небольшомъ этюдѣ, подъ заглавіемъ: „Нормальный рабочій день" (Normalarbeitstag") Родбертусъ развиваетъ эту свою идею. Главная цѣль его проекта состоитъ въ томъ, чтобы побѣдить законъ уменьшающейся квоты заработной платы и урегулировать заработную плату такимъ образомъ, чтобы не было этого уменьшенія ея квоты. Для этого онъ предлагаетъ установить нормальный рабочій день, опредѣливъ его не только по времени, но и по выработкѣ, по продукту, какъ онъ выражается - Zeit und Werkarbeitstag; - слѣдовательно, опредѣляется, какъ длина рабочаго дня, такъ и интенсивность труда. Государство должно установить опредѣленную норму заработной платы, при чемъ норма эта періодически пересматривается и повышается соразмѣрно производительности труда. Такимъ образомъ, и будетъ достигаться главная цѣль, а именно при повышающейся производительности труда будетъ повышаться и заработная плата; такъ что доля ея въ продуктѣ будетъ оставаться неизмѣнной и во всякомъ случаѣ не будетъ понижаться. При такомъ опредѣленіи рабочаго дня не только по времени, но и по выработкѣ можно было бы избѣжать злоупотребленій, какъ со стороны рабочихъ, такъ и со стороны предпринимателей. Вмѣстѣ съ тѣмъ это составило бы трудовой масштабъ цѣнности. Мы встрѣчаемъ здѣсь у Родбертуса уже знакомую намъ идею трудового масштаба цѣнности и рабочихъ денегъ, которую пытался осуществить, какъ мы знаемъ, Робертъ Овенъ.

Итакъ, основная мысль практическаго проекта Родбертуса есть идея законодательнаго регулированія заработной платы; въ этой мысли Родбертусъ опередилъ не только свое время, но до извѣстной степени и наше. Какъ извѣстно, въ настоящее время соціальная политика только ставитъ себѣ задачу законодательнаго установленія минимума заработной платы и осуществляется она только въ отдѣльныхъ отрасляхъ производства въ немногихъ Австралійскихъ колоніяхъ.

Въ общемъ, значеніе Родбертуса связано съ его заслугами въ области теоретической политической экономіи, гдѣ онъ построилъ чрезвычайно ясную и логически прозрачную соціалистическую систему, и вторая его заслуга та, что онъ на германской почвѣ былъ предвозвѣстникомъ государственнаго соціализма, нашедшаго себѣ позднѣе широкое и практическое примѣненіе.

КАРЛЪ МАРКСЪ. ЖИЗНЬ И УЧЕНІЕ. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА.

Карлъ Марксъ родился 5-го мая 1818 г. въ семьѣ адвоката, а позднѣе юстиціи совѣтника въ Трирѣ. Его отецъ въ 1824 году со всей семьей перешелъ изъ еврейства въ протестантизмъ. По окончаніи Трирской гимназіи, съ 1835 г. Марксъ учился сначала въ Боннскомъ университетѣ, а затѣмъ въ Берлинскомъ. Въ Боннскомъ унивеситетѣ онъ провелъ около года и, судя по письмамъ отца, безъ большихъ результатовъ для своихъ занятій, по крайней мѣрѣ, отецъ его упрекаетъ въ разсѣянной жизни; а съ 1836 по 1841 гг. былъ студентомъ въ Берлинѣ. Изъ 12 курсовъ, которые онъ тамъ прослушалъ, больше половины относятся къ юриспруденціи, одинъ курсъ къ философіи, два - къ богословію, исторіи церкви, одинъ - къ литературѣ и ни одного къ исторіи. Въ 1841 году Марксъ получилъ степень доктора философіи за философскую диссертацію объ Эпикурѣ и Демокритѣ. Переселившись въ Боннъ, онъ сталъ готовится къ приватъ-доцентурѣ по философіи. Въ это время его другъ Бруно Бауэръ, извѣстный своими изслѣдованіями въ области библейской критики, былъ не утвержденъ на кафедрѣ и, по замѣчанію Энгельса, это сдѣлало понятнымъ и для Маркса, что и ему не мѣсто въ университетѣ. Въ это время вмѣстѣ съ Бауэромъ онъ становится сотрудникомъ, а позднѣе и редакторомъ газеты радикальнаго направленія, издававшейся въ Кельнѣ подъ заглавіемъ „Рейнская Газета" - Rheinische Zeitung, съ 1-го января 1852 г. Газета эта была прекращена уже черезъ годъ и послѣ этого Марксъ рѣшаетъ отправиться въ Парижъ, чтобы издавать тамъ съ осени 1843 г. вмѣстѣ съ Руге „Deutsch-Franzosische Jahrbücher" (появилась только первая тетрадь) Передъ поѣздкой онъ

женится на Iung von-Westphalen, женихомъ которой онъ состоялъ со студенческихъ годовъ. Съ этого времени начинается эмиграціонныя странствованія Маркса, закончившіяся поселеніемъ его въ Лондонѣ.

Подъ впечатлѣніемъ парижской жизни и знакомства съ Прудономъ и другими соціалистами, Марксъ быстро, уже въ 1844 г. совершаетъ переходъ къ соціализму, сначала онъ знакомится съ соціализмомъ, а потомъ и самъ становится соціалистомъ. Въ сентябрѣ 1844 г. въ Парижъ прибываетъ Энгельсъ, съ которымъ онъ былъ и раньше знакомъ, и съ этого времени завязывается между ними дружба, продолжавшаяся до самой смерти. Памятникомъ перваго ихъ сближенія является совмѣстная полемическая вещь противъ Бруно Бауэра, того самого Бруно Бауэра, изъ-за котораго якобы Марксъ отказался отъ кафедры и который въ это время уже вызывалъ въ немъ рѣзкую антипатію. Этотъ полемическій памфлетъ носитъ названіе „Святое семейство", „Die heilige Familie" и представляетъ собой уже для настоящаго времени потерявшую интересъ полемику съ Бруно Бауэромъ. За участіе въ газетѣ „Vorwärts" министерство Гизо вскорѣ выслало Маркса изъ Франціи и съ 1845 г. онъ переселился въ Брюссель, гдѣ издалъ сочиненіе подъ заглавіемъ: „Бѣдность философіи". Марксъ здѣсь критиковалъ Прудона, съ которымъ онъ въ Парижѣ вступилъ было въ дружескія отношенія, но котораго, подобно Бруно Бауэру, онъ подвергаетъ теперь безпощадной критикѣ. Это произведеніе вышло въ 1848 г. Въ это время Марксъ вступилъ въ тайное общество, называвшее себя „Bund der Kommunisten" - „Союзъ коммунистовъ". Подъ вліяніемъ этого общества, въ 1848 году Марксъ составляетъ съ Энгельсомъ извѣстный „Коммунистическій манифестъ", въ своемъ родѣ классическое произведеніе, переведенное почти на всѣ языки. Этотъ Коммунистическій манифестъ представляетъ собой, мнѣ кажется, - такую же оцѣнку дѣлаетъ и Зомбартъ, - самое яркое, самое геніальное, самое характерное изъ всего, что написано Марксомъ (хотя, впрочемъ, въ виду того, что онъ написанъ вмѣстѣ съ Энгельсомъ, установить въ точности степень его участія трудно). Во время февральской революціи Марксъ былъ арестованъ и выслантъ изъ Брюсселя въ Парижъ. Въ апрѣлѣ Марксъ переѣхалъ въ Кельнъ и здѣсь подъ его редакторствомъ стала выходить „Новая Кельн-

ская Газета". Послѣ запрещенія газеты, черезъ годъ. Марксъ снова возвратился въ Парижъ, откуда ему было предложено выѣхать. Тогда онъ переселился въ Лондонъ, гдѣ и прожилъ до самой смерти. Тамъ онъ издавалъ „Neue Rheinische Revue" - ежемѣсячный журналъ, гдѣ описывалъ событія 1848-1849 гг., сюда же относится и историческій этюдъ „18-е брюмера 1852 г." Марксъ сотрудничаетъ въ это время въ американской газетѣ: „New-Iork Tribune". Постепенно Марксъ отходитъ отъ публицистики и посвящаетъ себя научной работѣ, пользуясь книжными богатствами, собранными въ Британскомъ музеѣ. Въ 1859 г. вышелъ его трактатъ „Zum Kritik der politischen Oekonomie", - „Къ критикѣ политической экономіи". Въ слѣдующемъ году Марксъ выпускаетъ еще одно чисто полемическое сочиненіе, подъ заглавіемъ „Herr Vogt", представляющее собой сплошь личную полемику съ извѣстнымъ естествоиспытателемъ Фогтомъ; въ 1867 г. вышелъ первый томъ „Капитала". Въ 1864 г. была основана, такъ называемая, Интернаціоналъ, союзъ рабочихъ всѣхъ странъ, во главѣ котораго стоялъ Генеральный совѣтъ, имѣвшій мѣстопребываніе въ Лондонѣ. Въ Генеральномъ совѣтѣ боролись разныя теченія, между прочимъ теченіе Мадзини, съ его девизомъ „Dio e popolo" (т.е. Богъ и народъ), которое одно время становится подавляющимъ и опредѣляющимъ, но оно столкнулось съ теченіемъ анархистовъ съ Бакунинымъ во главѣ и въ концѣ концовъ борьба Маркса съ Бакунинымъ сыграла рѣшающую роль въ исторіи Интернаціоналя. Послѣ февральской коммуны существованіе Интернаціоналя стало невозможно, и она постепенно прекратила свое существованіе. Послѣ этого непосредственное вліяніе Маркса на рабочее движеніе прекращается и выражается только въ перепискѣ и въ личныхъ совѣтахъ его вождямъ, самъ онъ уже не выступаетъ на общественную арену. 14-го марта 1884 года Марксъ умеръ и въ 1909 году, слѣдовательно, исполнилось 25 лѣтъ со дня его смерти.

Для характеристики личности Маркса*) мы располагаемъ лишь весьма недостаточнымъ матеріаломъ, да и тотъ матеріалъ, который имѣется, большею частью пристрастенъ въ ту или дру-

---

*) *Ср. вообще мою брошюру: „К. Марксъ, какъ религіозный типъ". СПБ. 1907 г.*

гую сторону, принадлежитъ или его преданнымъ друзьямъ и почитателямъ, каковъ, напр., Энгельсъ, или же противникамъ. Общее впечатлѣніе, которое складывается, какъ изъ этихъ воспоминаній, такъ и отъ всей его литературной манеры, отъ всей его духовной личности и жизни, сводится къ тому, что это была натура въ высшей степени сильная, властная, диктаторская. Анненковъ въ извѣстныхъ воспоминаніяхъ своихъ, описывая между прочимъ встрѣчу съ Марксомъ, характеризуетъ впечатлѣніе, полученное отъ него, какъ отъ демократическаго диктатора. Въ этомъ же родѣ личныя впечатлѣнія, вынесенныя съ Треховымъ и цитированныя Георгомъ Адлеромъ въ его книгѣ. Правда, эти впечатлѣнія нѣсколько пристрастны, но они сходятся на характеристикѣ Маркса, какъ диктаторской властной натуры.*) Извѣстна также личная антипатія, которую внушалъ Марксъ Герцену, какъ извѣстно, человѣку съ тонкимъ психологическимъ чутьемъ. (См. „Былое и Думы").

Марксъ обладалъ исключительной властной натурой, способностью подчинять себѣ. Въ этомъ отношеніи даже Лассаль, который тоже былъ властной натурой, пасуетъ передъ Марксомъ, по крайней мѣрѣ въ перепискѣ. Въ его научныхъ, а еще болѣе полемическихъ сочиненіяхъ, характеръ его полемики, безпощадный и рѣзкій, производитъ непріятное впечатлѣніе. Къ ней нужно привыкнуть, чтобы съ ней примириться. Вообще характеру Маркса въ высокой степени свойственны разсудочность и сухость. Это прежде всего логическій мыслитель-раціоналистъ, у котораго логикѣ подчинены всѣ остальныя струны души. Въ от-

---

*) *„Марксъ произвелъ на меня впечатлѣніе не только рѣдкаго умственнаго превосходства, но и значительной личности. Если бы онъ имѣлъ столько же сердца, столько же ума, столько любви, сколько ненависти, я готовъ бы пойти за него въ огонь, несмотря на то, что онъ не только различнымъ образомъ давалъ мнѣ чувствовать, но въ концѣ и открыто выразилъ свое полнѣйшее ко мнѣ пренебреженіе. Онъ есть единственный и первый между нами, которому я довѣрилъ бы право властвовать и не теряться въ мелочахъ при великихъ событіяхъ. Я сожалѣю только ради общей нашей цѣли, что этотъ человѣкъ на ряду съ выдающимся своимъ умомъ не располагаетъ благороднымъ сердцемъ".*

ношенія къ проблемѣ личности, въ особенности чужой личности, Марксъ усвоилъ гегелевскій универсализмъ со всей его одно - сторонностью, съ его поглощеніемъ индивидуальнаго. Онъ явился какъ бы живымъ воплощеніемъ этого унивесализма, какъ въ его психологическомъ выраженіи, въ непосредственномъ отношеніи къ людямъ, такъ и въ соціологическомъ примѣненіи. Въ характеристикѣ ученія Маркса мы остановимся сначала на его обще-философскомъ міровоззрѣніи, на философіи исторіи и затѣмъ на его экономической системѣ.

ОБЩЕ-ФИЛОСОФСКІЕ ВЗГЛЯДЫ МАРКСА. ЕГО ФИЛОСОФІЯ ИСТОРІИ.

Что касается обще-философскаго міровоззрѣнія Маркса, то о немъ можно говорить только условно. У Маркса чисто философскихъ трудовъ, если не считать раннихъ статей, о которыхъ рѣчь будетъ ниже, и докторской диссертаціи объ Эпикурѣ, во - обще не было, и о его философскихъ мнѣніяхъ приходится су - дить по общимъ замѣчаніямъ или же умозаключать. Но если начать по порядку, съ теоріи познанія, съ кантовскаго вопроса, съ гносеологіи, то у Маркса находимъ здѣсь полное отсутствіе гносеологической проблемы; даже удивительно, что человѣкъ, прошедшій философскую школу, проходившій Берлинскій университетъ въ пору господства гегелевскаго идеализма, до послѣдней степени остался незатронутымъ критическимъ вліяніемъ Канта. Это объясняется, вѣроятно, прежде всего внутренней не - сродностью кантовскаго духа Марксу. Общее онтологическое міровоззрѣніе Маркса можно опредѣлить, какъ догматическій ма - теріализмъ, при чемъ трудно сказать, къ ученіямъ какихъ мыслителей онъ пріурочивается.

Плехановъ не безъ нѣкотораго основанія устанавливаетъ связь матеріализма Маркса съ французскимъ матеріализмомъ XVIII в. Гольбаха и энциклопедистовъ, вообще съ философіей просвѣтительства, и, дѣйствительно, Марксъ въ философскомъ отношеніи принадлежитъ вполнѣ къ теченію просвѣтительства, и хотя эту связь его съ просвѣтительствомъ XVIII в. докумен - тально, можетъ быть, и трудно установить, по отсутствію со - отвѣтствующихъ литературныхъ свидѣтельствъ, но внутренно она

чувствуется съ достаточной ясностью. Этическая проблема нравственной свободы, ученіе о долгѣ и добрѣ, какъ особая проблема, также отсутствуетъ въ системѣ Маркса. Онъ,- хотя это опять таки не можетъ быть подтверждено достаточными цитатами изъ его сочиненій,- по общему своему міровоззрѣнію склоненъ былъ игнорировать, отрицать самостоятельную эти - ческую проблему, всецѣло подчиняя ее соціологической точкѣ зрѣнія. Ближе всего во всякомъ случаѣ Марксъ стоитъ къ Бентаму и утилитаризму, хотя относительно самого Бентама мы можемъ встрѣтить у Маркса весьма рѣзкое осужденіе, но это не мѣшаетъ, что по существу дѣла моральная точка зрѣнія Маркса сближается съ утилитаризмомъ, съ той разницей, что Бентамъ свою политическую ариѳметику строилъ на интересахъ отдѣльнаго индивида, а Марксъ замѣняетъ интересы индивида интересами класса. Онъ есть соціальный утилитаристъ, его воззрѣніе на жизнь и на природу общества есть та же поли - тическая ариѳметика, но не индивидуалистическая, какъ у Бентама, а групповая или классовая.

Однимъ изъ наиболѣе интересныхъ вопросовъ въ философской физіономіи Маркса является вопросъ объ отношеніи его къ классическому идеализму. Марксъ самъ называлъ себя иногда гегеліанцемъ или, по крайней мѣрѣ, подавалъ поводъ считать себя имъ. Такимъ считали его Энгельсъ и другіе, но связь между марксизмомъ и идеализмомъ обыкновенно весьма преувеличивается. Извѣстна надпись, которую сдѣлалъ Эн - гельсъ въ 1891 г. на своемъ портретѣ: „Мы, нѣмецкіе соціалисты, гордимся тѣмъ, что происходимъ не только отъ Сенъ-Симона, Фурье и Овена, но и отъ Канта, Фихте и Гегеля." - Если понимать это въ смыслѣ историческаго генезиса соціа - лизма вообще, то это совершенно справедливо, и справедли - вость этой мысли я старался вамъ выяснить на протяженіи всего предыдущаго изложенія; если же это понимать въ смы - слѣ непосредственной духовной преемственности, то, мнѣ кажется, совершенно это не соотвѣтствуетъ дѣйствительному отношенію марксизма и идеализма. Въ дѣйствительности между нѣмецкимъ классическимъ идеализмомъ и марксизмомъ, въ частности между Гегелемъ и Марксомъ, связи не существуетъ. Марксизмъ выросъ на почвѣ разложенія, полнаго уже крушенія вѣ-

мецкаго идеализма. Если эта связь существуетъ и совершенно очевидна у Лассаля, совершенно очевидна у Родбертуса, то въ Марксѣ мы какъ будто возвращаемся къ вѣку просвѣщенія, французскому матеріализму XVIII вѣка, духовно предшествующаго вѣку классическаго идеализма. Марксъ обыкновенно считается представителемъ такъ называемаго лѣваго крыла Гегеля; я указывалъ уже не разъ, что отъ Гегеля вышли прямо противоположныя теченія вправо и влѣво, и въ числѣ представителей этого лѣваго крыла числятся Фейербахъ, Бруно Бауэръ, Штраусъ и др. Относительно этихъ мыслителей можно прямо констатировать ихъ генезисъ, связь съ Гегелемъ. Ничего подобнаго мы не находимъ у Маркса. Близость Маркса съ Гегелемъ выражается во внѣшнихъ и внутреннихъ признакахъ, прежде всего, въ нѣкоторыхъ особенностяхъ стиля, - съ нѣкоторыми гегелевскими выраженіями написана глава „О формѣ цѣнности" въ 1-ой главѣ 1-го тома „Капитала". Марксъ самъ признавался въ предисловіи ко 2-му тому „Капитала", что здѣсь онъ „кокетничалъ" подражаніемъ Гегелю. Я прибавлю еще, что подражаніе чисто внѣшнее, словесное. Конечно, вращаясь въ атмосферѣ Берлинскаго университета 40-хъ годовъ, гдѣ царилъ Гегель, Марксъ не могъ остаться чуждымъ этому знакомству съ Гегелемъ. Но этимъ внѣшнимъ, частичнымъ подражаніемъ стилю Гегеля въ сущности исчерпывается почти все вліяніе Гегеля на 1-ый томъ „Капитала" и это внѣшнее подражаніе скорѣй, конечно, говоритъ противъ самой даже возможности его внутренняго вліянія, нежели за нее. Гораздо существеннѣе для рѣшенія вопроса о близости Маркса и Гегеля есть такъ называемый діалектическій методъ. Самъ Марксъ писалъ: „Мой діалектическій методъ въ своемъ основаніи не только отличается отъ гегелевскаго, но составляетъ и прямую его противоположность." Я же полагаю, что то, что Марксъ называетъ у себя діалектическимъ методомъ, не только не составляетъ противоположности, а просто ничего общаго не имѣетъ съ гегелевскимъ діалектическимъ методомъ. Нужно твердо установить и помнить, что Гегель никакого особаго діалектическаго метода, какъ метода, не имѣетъ, и не только не имѣетъ, но и не можетъ имѣть. То, что называется у Гегеля методомъ, есть его метафорическая онтологія, т.е. образъ развитія понятій, образъ ихъ движенія, вытекающій изъ ихъ сущ-

ности. Это нисколько не есть методъ познанія, а есть сама метафизическая сущность, и движеніе понятія совершается по тезису и антитезису не потому, что Гегель примѣняетъ діалектическій методъ, но потому, что діалектика есть сама природа гегелевскихъ понятій. На этомъ основаніи отдѣлить этотъ способъ движенія гегелевскихъ понятій отъ самаго ученія объ этомъ понятіи просто невозможно и потому особо о методѣ можно говорить только условно или по недоразумѣнію. Въ предисловіи ко 2-му изданію 1-го тома „Капитала" мы имѣемъ у Маркса еще болѣе странное опредѣленіе своего отношенія къ Гегелю: „Я открыто признаалъ себя ученикомъ этого великаго мыслителя и кокетничалъ даже въ нѣкоторыхъ мѣстахъ главы о теоріи цѣнности, прибѣгая къ своеобразной гегелевской манерѣ выражаться. Мистификація, которую испытываетъ діалектика въ рукахъ Гегеля, нисколько не устраняетъ того, что онъ впервые всесторонне и сознательно раскрылъ общія формы ея движенія. Она стоитъ у него вверхъ ногами. Нужно ее перевернуть, чтобы найти раціональное зерно въ мистической оболочкѣ".

Слѣдовательно, Марксъ какъ будто самъ называетъ себя ученикомъ Гегеля. Но въ какомъ смыслѣ? - Если объявить систему Гегеля мистификаціей и перевернуть ее вверхъ ногами, едва ли значитъ быть ученикомъ Гегеля, а скорѣй сознательнымъ противникомъ его, поэтому и это свидѣтельство нельзя принять буквально. Вліяніе Гегеля скорѣй всего можно было бы видѣть въ идеѣ эволюціонизма, усвоенной Марксомъ; это, пожалуй, пунктъ наибольшаго сближенія между Марксомъ и Гегелемъ, но это пунктъ наименѣе характерный, потому что эволюція въ смыслѣ позитивномъ, какъ у Маркса, Спенсера, такъ и другихъ эволюціонистовъ и эволюція у Гегеля есть совершенно разныя понятія и въ сущности сближеніе между ними можетъ быть только формальное. Эволюція у Гегеля есть развитіе понятія, выявленіе всего, что въ немъ уже содержится, обнаруженіе логическаго содержанія понятій; эволюція же въ смыслѣ позитивномъ есть ни болѣе, ни менѣе, какъ развитіе, въ смыслѣ перехода отъ одного состоянія къ другому, при чемъ каждое послѣдующее состояніе причинно обусловливается предыдущимъ, но ни внутренней связи, ни общаго смысла, ни логической необходимости въ томъ смыслѣ, какъ у Гегеля, здѣсь

нѣтъ, и въ этомъ смыслѣ Маркса можно сближать скорѣе съ Дарвиномъ.*) Но самое главное, что въ наибольшей степени устанавливаетъ чуждость Маркса Гегелю, есть то, что Марксъ въ началѣ 40-хъ годовъ, вскорѣ послѣ окончанія имъ университета, несомнѣнно оказывается фейербахіанцемъ, усвоившимъ ученіе Фейербаха о человѣкобожествѣ, а Фейербахъ въ этомъ ученіи уже совершенно отдаляется и противопоставляется Гегелю; быть же фейербахаіанцемъ это уже во всякомъ случаѣ значитъ не быть гегеліанцемъ. Нужно отмѣтить однако, что въ диссертаціи Маркса о „Различіи философіи природы у Демокрита и Эпикура", написанной въ 40-хъ годахъ и доставившей Марксу степень доктора философіи, есть нѣкоторыя, хотя и неопредѣленныя указанія на его идеалистическій въ то время образъ мыслей. Судя по посвященію этой диссертаціи своему будущему тестю, онъ является здѣсь приверженцемъ идеализма, хотя и не ясно, какого именно.

Что касается фейербахіанства Маркса, то оно можетъ быть установлено документально по статьямъ его 40-хъ годовъ, которыя изданы Мерингомъ въ сборникѣ статей подъ общимъ заглавіемъ: „Изъ литературнаго наслѣдства Маркса, Энгельса, Лассаля и другихъ". Какъ вы помните, „Сущность христіанства" вышла въ 1841 году и тогда произвела, по свидѣтельству Энгельса, огромное впечатлѣніе и на Маркса и семью Энгельса, а въ 1844 г. Марксъ издаетъ журналъ „Deutsch-Französische Jahrbücher"; слѣдовательно, раньше, чѣмъ Марксъ становится соціалистомъ и экономическимъ матеріалистомъ, мы находимъ въ двухъ статьяхъ Маркса полное, можно сказать, ортодоксальное фейербахіанство.

Статьи эти: „Къ критикѣ гегелевской философіи права" и вторая „О еврейскомъ вопросѣ"(„Zur Judenfrage"). Въ первой изъ этихъ статей Марксъ выступаетъ со слѣдующимъ заявленіемъ: „Для Германіи критика религіи въ существѣ закончена (т.е., конечно, закончена въ Фейербахѣ), а критика религіи есть предположеніе всякой критики. Основаніе нерелигіозной критики таково: человѣкъ дѣлаетъ религію, а не религія дѣлаетъ чело-

---

*) *Устанавливаютъ еще вліяніе на Маркса идей Сенъ-Симона черезъ посредство сочиненій Л. Штейна о французскомъ соціализ.*

вѣка. Именно религія есть самосознаніе и самочувствіе человѣка, который или не нашелъ себя или же снова себя потерялъ. Но человѣкъ не есть абстрактное, внѣ міра стоящее, существо. Человѣкъ - это есть міръ людей, государство, общество. Это государство, это общество производятъ религію, извращенное сознаніе міра, потому что они сами представляютъ извращенный міръ. Религія есть общая теорія этого міра, ея энциклопедическій компендіумъ, ея логика въ популярной формѣ, ея спиритуалистическій point d'honneur, ея энтузіазмъ, ея моральная санкція, ея торжественное воспоминаніе, ея всеобщее основаніе для утѣшенія и оправданія... Она есть фантастическое осуществленіе человѣческой сущности, ибо человѣческая сущность не обладаетъ истинной дѣйствительностью. Борьба противъ религіи посредственно есть, стало быть, и борьба противъ того міра, духовнымъ ароматомъ котораго она является. Религіозное оскудѣніе въ однихъ есть выраженіе дѣйствительнаго оскудѣнія въ другихъ, есть протестъ противъ дѣйствительнаго оскудѣнія. Религія есть вздохъ утѣсненнаго созданія, настроеніе безсердечнаго міра, а также духъ бездушной эпохи. Она есть опіумъ для народа". Если вспомнить соотвѣтствующія страницы Фейербаха, то легко увидѣть, что это есть транскрипція идей Фейербаха. „Уничтоженіе религіи, какъ иллюзорнаго счастья народа, есть требованіе его дѣйствительнаго счастья. Требованіе устраненія иллюзій относительно своего существованія есть требованіе устраненія такого состоянія, которое требуетъ иллюзій. Такимъ образомъ, критика иллюзій въ существѣ дѣла есть критика юдоли скорби, въ которой призракомъ святости является религія. Критика сорвала съ цѣпей воображаемые цвѣты не затѣмъ, чтобы человѣкъ несъ лишенныя фантазіи утѣшенія цѣпи, но затѣмъ, чтобы онъ сбросилъ цѣпи и сталъ срывать живые цвѣты. Критика религіи разочаровываетъ человѣка, чтобы онъ думалъ, дѣйствовалъ, опредѣляя окружающую дѣйствительность, какъ разочарованный, образа лишившійся человѣкъ, чтобъ онъ двигался около самого себя, слѣдовательно, около дѣйствительнаго своего солнца". До сихъ поръ все это Фейербахъ, дальше Фейербахъ восполняется нѣкоторыми революціонными приложеніями, принадлежащими самому Марксу. „Критика неба", - говоритъ онъ, - превращается въ критику земли, кри -

тика религіи - въ критику права, критика теологіи - въ критику политики... Оружіе критики, конечно, не можетъ замѣнить критики оружія, матеріальная сила должна быть свергнута матеріальной силой, но и теорія становится матеріальной силой, разъ она охватываетъ массы. Теорія способна охватить массы, если она способна демонстрировать ad hominem, а она способна демонстрировать ad hominem, если она радикальна. Быть же радикальнымъ значитъ брать дѣло въ корнѣ. Корнемъ же для человѣка является самъ человѣкъ. Очевиднымъ доказательствомъ радикализма для нѣмецкой теоріи, стало быть, и для ея практической энергіи, есть ея отправленіе отъ рѣшительнаго, положительнаго устраненія религіи. Критика религіи кончаетъ ученіемъ, что человѣкъ есть высшее существо для человѣка, слѣдовательно, категорическимъ императивомъ опрокидывать всѣ условія, въ которыхъ человѣкъ является униженнымъ, окованнымъ, покинутымъ, презрѣннымъ существомъ". Далѣе Марксъ прибавляетъ слѣдующее: „Единственное практически возможное освобожденіе Германіи есть освобожденіе на точкѣ зрѣнія теоріи, которая объявляетъ человѣка высшимъ существомъ для человѣка (т.е. ученіе Фейербаха). Эмансипація нѣмца есть эмансипація человѣка. Голова этой эмансипаціи есть философія, ея сердце - пролетаріатъ. Философія не можетъ быть осуществлена безъ устраненія пролетаріата, пролетаріатъ не можетъ устраниться безъ осуществленія философіи". Опять таки нужно разумѣть философіи Фейербаха. Другими словами, то дѣло философіи, которое ставится ей Фейербахомъ, именно теоретическое освобожденіе человѣчества отъ религіи, ея критика, сведеніе ея къ антропологіи, Марксъ поручаетъ исторической миссіи пролетаріата. Если этотъ послѣдній отрывокъ прочитать внѣ связи съ общимъ конспектомъ философскихъ сужденій и если не имѣть въ виду тождественныя мысли, развиваемыя Фейербахомъ, и его вліяніе на Маркса, то можно подумать, что здѣсь подъ философіей разумѣется классическій идеализмъ, можно подумать, что здѣсь разумѣется философія Канта, Гегеля, тѣхъ мыслителей, имена которыхъ Энгельсъ написалъ на своемъ портретѣ, но въ действительности это есть только Фейербахъ.

Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ этой статьи Марксъ развиваетъ мысль о связи политической и экономической эмансипаціи съ

религіозной, съ эмансипаціей отъ религіи, при чемъ его мысль сводится къ тому, что эмансипація отъ религіи можетъ быть осуществлена въ такой мѣрѣ, въ какой будетъ осуществлена эмансипація политическая и экономическая.

Слѣдующая статья, „Къ еврейскому вопросу", представляетъ двойной интересъ. Съ одной стороны, она тоже доказываетъ фейербахіанство Маркса, а съ другой - она интересна, какъ выраженіе отношенія Маркса къ еврейству, къ которому онъ самъ принадлежалъ. Это отношеніе въ Марксѣ, какъ и въ Лассалѣ, является въ высокой степени интереснымъ. Статья эта полемическая и написана противъ Бруно Бауэра, который сводитъ историческія особенности еврейства къ религіозной его исторіи. Противъ этого выражается Марксъ такъ: „Вопросъ о способности евреевъ къ эмансипаціи превращается въ вопросъ, какой специальный общественный элементъ слѣдуетъ преодолѣть для того, чтобы устранить еврейство? - Ибо способность теперешнихъ евреевъ къ эмансипаціи есть отношеніе еврейства къ эмансипаціи теперешняго міра. Отношеніе это необходимо опредѣляется особымъ положеніемъ еврейства въ теперешнемъ угнетенномъ мірѣ. Посмотримъ дѣйствительнаго, обыденнаго, не субботнаго, но будничнаго еврея. Каково мірское основаніе еврейства? - Практическая потребность, своекорыстіе. Каковъ мірской культъ евреевъ? - Барышничество. Каковъ его свѣтскій богъ? - Деньги. Итакъ, эмансипація отъ барышничества и денегъ, стало быть, отъ практическаго, реальнаго еврейства, была бы само-эмансипаціей нашего времени. Организація общества, которая уничтожила бы предпосылки барышничества, сдѣлала бы невозможнымъ и еврейство. Его религіозное сознаніе разсѣялось бы какъ рѣдкій туманъ, въ дѣйствительномъ жизненномъ воздухѣ общества... Эмансипація еврейства въ такомъ значеніи есть эмансипація человѣчества отъ еврейства. Какова была сама по себѣ основа у еврейской религіи? - Практическая потребность жизни... Деньги есть ревнивый богъ Израиля, рядомъ съ которымъ не можетъ существовать никакой другой богъ... Богъ евреевъ обмирщился, онъ сдѣлался мірскимъ богомъ. Вексель есть дѣйствительный богъ еврея. Его богъ - иллюзорный вексель. То, что абстрактно лежитъ въ еврейской религіи, презрѣніе къ теоріи, искусству, исторіи, человѣку, какъ самоцѣли, это есть

дѣйствительно сознательная точка зрѣнія, добродѣтель денежного человѣка (Geldmenschen)... Химерическая національность еврея есть національность купца, вообще денежнаго человѣка" Въ этихъ словахъ выражается еще болѣе радикальное, еще болѣе непримиримое отношеніе Маркса къ своему народу, нежели у Лассаля. Ради того, чтобы провести послѣдовательно свою точку зрѣнія, Марксъ не останавливается передъ тѣмъ, чтобы разложить еврейство на чисто денежныя отношенія и свести индивидуальность народа, его религіозную исторію, на отношеніе векселей и денегъ. У Маркса много рѣзкихъ страницъ, рѣзкихъ сужденій, не вызывающихъ къ себѣ симпатіи, но эти строки принадлежатъ къ числу наименѣе привлекательныхъ.

Дальнѣйшія занятія Маркса все больше и больше отклоняли его отъ философіи въ область политики и политической экономіи и, хотя Энгельсъ упоминаетъ, что въ числѣ другихъ многочисленныхъ плановъ и работъ Маркса есть проектъ написать исторію философіи, но кромѣ этого единственнаго упоминанія, совершенно нѣтъ свидѣтельствъ это подтверждающихъ и скорѣе можно думать, что тѣ философскія основы, которыя Марксъ получилъ въ раннее время, для него остались неизмѣнными и въ дальнѣйшемъ.

Дальнѣйшія занятія Маркса привели его къ вопросамъ политической экономіи и вообще къ углубленію въ экономическую сторону жизни. Въ это время складывается у него философія исторіи, такъ называемый экономическій матеріализмъ. Относительно исторіи этого ученія мы опять таки имѣемъ очень мало положительныхъ указаній, подъ какимъ философскимъ и научнымъ вліяніемъ оно складывалось. Въ сочиненіяхъ Маркса мы не находимъ ни послѣдовательнаго его развитія, ни систематическаго его изложенія. Оно выражено въ видѣ нѣсколькихъ парадоксовъ, отрывочныхъ сужденій, которыя всѣ можно собрать на двухъ-трехъ страницахъ, потому отнюдь не представляетъ въ изложеніи самого Маркса законченный, выработанной теоріи. По-видимому, на его возникновеніе вліяли не новыя философскія изслѣдованія.

Ученіе экономическаго матеріализма по отношенію къ старому фейербахіанству Маркса является не пересмотромъ, а лишь воспоминаніемъ.

Идея экономическаго матеріализма, повидимому, явилась у Маркса, какъ интуиція, извѣстная догадка или впечатлѣніе, съ одной стороны, отъ той экономической дѣйствительности, которая его окружала, а съ другой стороны, отъ углубленныхъ занятій политической экономіей.

Что же представляетъ собой, насколько можно понять, для Маркса экономическій матеріализмъ? - Есть ли это теорія выясненія историческихъ событій въ ихъ эмпирической связи или же это есть ученіе объ исторической сущности въ томъ смыслѣ, въ какомъ, напр., гегелевская философія исторіи есть именно ученіе объ исторической сущности? - Для Гегеля „духъ", „понятіе" есть истинная реальность въ исторіи, все же остальное есть лишь форма проявленія для этой субстанціи, все это несамостоятельно, иллюзорно, все это есть надстройка. Поэтому философія исторіи у Гегеля есть метафизика исторіи, несмотря на то, что она выражается въ изложеніи конкретныхъ историческихъ фактовъ. Если бы написать исторію какого угодно государства по Гегелю, то въ основу всѣхъ историческихъ фактовъ, историческихъ зависимостей и реальностей нужно положить саморазвивающееся понятіе. Экономическій матеріализмъ понимается въ настоящее время нерѣдко просто, какъ ученіе, отмѣняющее чрезвычайную важность экономическихъ факторовъ, въ этомъ смыслѣ онъ не имѣетъ ничего специфическаго.

Но у Маркса, по его глубочайшей идеѣ, экономическій матеріализмъ имѣетъ совсѣмъ не это значеніе или, по крайней мѣрѣ, это есть лишь нѣчто производное. У Маркса экономическій матеріализмъ имѣетъ всѣ признаки метафизики исторіи, не эмпирическаго, но метафизическаго ученія. Это есть ученіе о сущности исторіи, совершенно аналогичное тѣмъ, завѣдомо метафизическимъ ученіямъ, которыя мы имѣемъ у Фихте, Гегеля и нѣкоторыхъ другихъ. Но если у Гегеля сущность исторіи сводится къ развитію понятій или движенію міровоrо духа, то у Маркса сущность исторіи сводится къ закономѣрному развитію экономическаго базиса. По отношенію къ этой единственной реальности, субстрату исторіи, всѣ ея проявленія, всѣ стороны исторической жизни оказываются надстройкой или идеалогіей. Это не значитъ, чтобы ихъ не существовало въ эмпирическомъ смыслѣ

(напр., религія, литература, мораль признаются, какъ фактъ, но объявляются надстройкой), но это значитъ, что ихъ существованіе въ метафизическомъ смыслѣ иллюзорно, не самостоятельно, они есть надстройка въ томъ смыслѣ, что не имъ принадлежитъ дѣйствительная, самобытная реальность въ исторіи, а принадлежитъ она лишь экономическимъ факторамъ. Въ этомъ смыслѣ экономическій матеріализмъ, какъ онъ вышелъ изъ рукъ Маркса, несомнѣнно есть метафизическое ученіе, но метафизика его уже не идеалистическая, а матеріалистическая. По формѣ своей это метафизическое ученіе принадлежитъ къ числу догматическихъ (въ противоположность критическимъ), т.к. не сопровождается предварительнымъ критическимъ изслѣдованіемъ самой возможности метафизики исторіи. Это различіе между экономическимъ матеріализмомъ, какъ метафизикой исторіи, и экономическимъ истолкованіемъ исторіи, какъ простымъ пріемомъ изслѣдованія, не только не всегда строго проводится, но чаще всего даже вовсе упускается изъ виду. Между тѣмъ въ дѣйствительности, если гдѣ и есть нѣкоторое сближеніе Маркса съ Гегелемъ, то это именно здѣсь, въ способѣ концепціи философіи исторіи, какъ метафизики исторіи.

Я не буду подвергать разбору эту метафизику исторіи, а перейду къ слѣдующей чертѣ, характеризующей это ученіе съ философской стороны, именно къ тому, какъ здѣсь разрѣшается проблема свободы и необходимости, о сочетаніи индивидуальной дѣятельности и закономѣрной связи. Это та самая проблема, съ которой мы столкнулись уже у Овена. Послѣдній свой историческій детерминизмъ послѣдовательно провелъ до полнаго уничтоженія личности, объявивъ ее безотвѣтственной. Это та самая проблема, которую разрабатываетъ нѣмецкій идеализмъ въ своемъ развитіи, съ одной стороны, отстаивая права свободной личности и указывая ей идеальныя задачи, аппелируя къ ея свободѣ, съ другой - устанавливая закономѣрность, цѣльность историческаго хода развитія. Метафизическій фатализмъ особенно выразительно сказался у Гегеля, учившаго о „лукавствѣ разума" („List der Vernunft"), т.е. другими словами, о томъ, какъ разумъ обманываетъ людей, пользуется ихъ кажущейся свободой, идеями, желаніями, страстями для своихъ собственныхъ

цѣлей.

Въ отношеніи къ проблемѣ о свободѣ и необходимости система Маркса является послѣдовательнымъ детерминизмомъ; она разсматриваетъ поступки и дѣйствія людей, какъ причины обусловленныя, какъ необходимыя слѣдствія предшествующихъ причинъ. Такое механическое воззрѣніе на человѣческую волю исключаетъ ея свободу и личную отвѣтственность. При такомъ пониманіи человѣка и человѣческаго общества весьма трудно избѣжать фатализма, воззрѣнія, по которому человѣческая личность является и безотвѣтственной и, слѣдовательно, пассивной игрушкой обстоятельствъ. Но наряду съ этимъ марксизмъ есть боевая соціалистическая доктрина, которая имѣетъ въ виду призывать людей къ дѣйствію, воспитывать ихъ въ извѣстномъ міровоззрѣніи, подчинять извѣстному идеалу. Удовольствоваться лишь, такъ сказать, изъявительнымъ наклоненіемъ, т.е. только установленіемъ связи причинъ и слѣдствій, по самой своей природѣ марксизмъ не можетъ; онъ нуждается и въ повелительномъ наклоненіи. Это то же самое философское противорѣчіе, что мы видѣли и у Овена. И Овенъ устанавливаетъ теорію послѣдовательнаго детерминизма, а наряду съ тѣмъ апеллируетъ къ человѣческой волѣ.

Этотъ вопросъ о свободѣ и необходимости совершенно не вмѣщается въ философіи марксизма, и философскій кризисъ марксизма, отчасти и въ русской литературѣ, раньше всего начался именно съ этой проблемы, какимъ образомъ соединить идеи о свободѣ и необходимости.

Иногда отвѣчаютъ на этотъ вопросъ такъ: что свобода есть сознанная необходимость; этотъ отвѣтъ мы встрѣчаемъ у представителей марксизма и иногда у самого Маркса. Это есть по недоразумѣнію повторяемая формула Гегеля, у котораго она имѣетъ содержаніе совершенно иное, нежели въ марксизмѣ. На метафизическомъ языкѣ Гегеля это значитъ, что понятіе, проходя послѣдовательныя стадіи своего развитія, черезъ внѣшнюю природу, представляющую у Гегеля „инобытіе духа", безсознательный его фазисъ, развивается до свободы, т.е. самосознанія. Вотъ что значитъ это у Гегеля, но что это значитъ на языкѣ экономическаго матеріализма?

Вообще говоря, свобода и необходимость сливаются нераз-

личимо только для такого существа, для котораго бытіе и воля есть одно и то же. Такое существо можетъ мыслиться только, какъ абсолютное, какъ Божество; для всѣхъ же ограниченныхъ существъ необходимость есть только необходимость, и сознанная необходимость не только не становится свободой, иногда испытывается, какъ настоящее рабство или иго.

Слѣдующая оригинальная особенность философіи исторіи Маркса есть теорія классовой борьбы, ученіе объ историческомъ процессѣ, какъ о борьбѣ классовъ.

Для правильнаго пониманія этого ученія нужно прежде всего указать на его философскую связь съ Бентамомъ и бентамизмомъ. Правда, Марксъ рѣзко отзывается лично о Бентамѣ, но тѣмъ не менѣе въ существѣ дѣла ученіе о классовой борьбѣ есть не что иное, какъ соціальный или классовой бентамизмъ.

Бентамизмъ, какъ вы помните, разсматриваетъ человѣческую личность и человѣческое общество, какъ ариѳметику интересовъ, марксизмъ дѣлаетъ шагъ дальше и прибавляетъ, что эта ариѳметика интересовъ приводитъ къ образованію группъ съ одинаковыми интересами или общественныхъ классовъ, такъ что марксизмъ есть какъ бы ариѳметика классовыхъ интересовъ. Въ этомъ смыслѣ преемственность идейная между англійской классической политической экономіей и марксизмомъ есть фактъ по моему по крайней мѣрѣ пониманію, твердо установленный.

Для философіи исторіи марксизма характерно утвержденіе не о томъ, что въ исторіи вообще наблюдается борьба классовъ, а то, что исторія есть только борьба классовъ, и экономическая борьба классовъ есть истинная цѣль историческаго процесса. Что касается самаго понятія класса, то у Маркса оно остается совершенно невыясненнымъ и неопредѣленнымъ, но можно заключить, что классъ есть группа лицъ, имѣющихъ одинаковые интересы, съ одной стороны, а съ другой стороны, классъ есть группа лицъ, выражающихъ извѣстную тенденцію или сторону въ развитіи производительныхъ силъ въ данной организаціи производства.

Что касается до общей идеи классоваго истолкованія исторіи, положительная сторона ея въ томъ, что она обращаетъ вниманіе историковъ на соціальную сторону историческихъ событій, но при этомъ она страдаетъ той же слабостью, какой

страдаетъ вообще детерминистическая массовая концепція исторіи; она совершенно стираетъ личность, поглощаетъ, растворяетъ ее въ классовой психологіи. Между тѣмъ, всякая общественная группа состоитъ изъ живыхъ личностей, которыя даже имѣя общіе интересы, всетаки реагируютъ на нихъ, какъ личности, какъ живые люди. Указывая на опредѣляющее значеніе борьбы классовъ, классовыхъ интересовъ, Марксъ является, какъ его характеризуетъ Зомбартъ съ этой стороны, такъ сказать, историческимъ пессимистомъ; онъ ищетъ объясненія исторіи исключительно въ низшихъ ея сторонахъ. Нельзя не отмѣтить при этомъ въ самомъ Марксѣ страннаго и поразительнаго даже контраста между этимъ его пессимизмомъ настоящаго и оптимизмомъ будущаго. Все прошлое исторіи и все настоящее исторіи для него представляются, какъ борьба классовъ, заводящей пружиной которой являются личные интересы, между тѣмъ для будущаго государства имъ предвидится полная гармонизація этихъ интересовъ, какъ бы нейтрализація ихъ.

У Маркса нѣтъ опредѣленнаго понятія, что такое развитіе производительныхъ силъ, нѣтъ опредѣленнаго термина. Для Маркса съ его механическимъ пониманіемъ и общества, и экономическихъ отношеній развитіе производительныхъ силъ есть что то вродѣ самаго матеріальнаго процесса производства благъ или вродѣ того, что Смитъ разумѣлъ подъ производительнымъ трудомъ, т.е. трудомъ, въ результатѣ котораго непосредственно получаются матеріальныя блага. Между тѣмъ, развитіе производительныхъ силъ связано вообще съ исторической жизнью человѣчества и прежде всего съ духовной жизнью самого человѣка и въ этомъ смыслѣ оно есть результатъ столько же экономической жизни, сколько и духовной. Это есть общее выраженіе мощи человѣчества, достигнутой имъ въ области матеріальной жизни въ связи съ его духовнымъ творчествомъ; между духовнымъ творчествомъ и матеріальнымъ производительнымъ процессомъ не существуетъ непроницаемой перегородки.

Къ этимъ замѣчаніямъ относительно философіи исторіи Маркса я прибавлю еще нѣсколько словъ относительно его пониманія національнаго вопроса и національнаго государства. Мнѣ пришлось уже раньше касаться его отношенія къ еврейскому вопросу, но и по отношенію къ національному вопросу вообще

Марксъ относился съ тѣмъ же механическимъ пониманіемъ, какъ и къ проблемѣ индивидуальности и столь же механически растворялъ его въ отвлеченномъ и искусственномъ, чисто-матеріалистическомъ пониманіи производительныхъ силъ и отношеній. Въ „Коммунистическомъ манифестѣ" была брошена формула: „Пролетаріи всѣхъ странъ соединяйтесь!" - и выражена та мысль, что рабочіе разныхъ странъ и націй, но занимающіе одно и то же мѣсто въ производительномъ процессѣ, ближе между собой, нежели къ капиталистамъ своей страны. Такимъ образомъ, тотъ сложный, хотя и не всегда ясно ощутимый для чувства, но тѣмъ не менѣе реальный феноменъ національнаго самосознанія и самочувствія, существованіе котораго было такъ ясно еще Лассалю, Марксъ хладнокровно вычеркиваетъ. Вслѣдствіе этого и вся міровая система экономическихъ отношеній представляется у него не совокупностью народныхъ хозяйствъ, какъ это существуетъ въ настоящее время и какъ существовало уже тогда, но система отношеній соціальныхъ классовъ, при чемъ нація есть лишь несущественная, второстепенная оболочка надъ этими классами. Этотъ космополитизмъ, какъ мы уже знаемъ, Марксъ пытался привить и рабочему движенію; по этой программѣ была основана „Интернаціональ", то, что она распалась, не оказавъ глубокаго вліянія на развитіе національныхъ типовъ рабочаго движенія, лучше всего свидѣтельствуетъ объ ошибочности этой идеи.

ЭКОНОМИЧЕСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ МАРКСА.

Теперь перейду къ характеристикѣ политико-экономической системы Маркса. Весь строй политико-экономическихъ идей Маркса, также какъ и соціально-философскихъ, данъ впервые не въ научныхъ его трудахъ, представляющихъ результатъ долголѣтняго изученія, но въ произведеніи, которое хронологически предшествуетъ этому изученію, но въ то же время заранѣе формулируетъ уже всѣ основные его выводы - въ „Коммунистическомъ манифестѣ". Эта характерная особенность развитія научныхъ идей марксизма заставляетъ насъ, съ одной стороны, еще болѣе повысить оцѣнку этого геніальнаго произведе-

нія, самаго геніальнаго изъ всего, что написано Марксомъ. (Манифестъ, впрочемъ, написанъ вмѣстѣ съ Энгельсомъ), гдѣ на нѣсколькихъ страницахъ развернута цѣлая система, а съ другой стороны, заставляетъ насъ установить на дальнѣйшія экономическія изслѣдованія Маркса такую точку зрѣнія, что они являются лишь позднѣйшимъ апостеріорнымъ, индуктивнымъ подтвержденіемъ идей и тезисовъ, полученныхъ до этихъ изслѣдованій путемъ спекулятивнымъ, апріорнымъ, философскимъ. Если мы будемъ обозрѣвать совокупность экономическихъ идей, развитыхъ во всѣхъ сочиненіяхъ Маркса, то это станетъ еще очевиднѣй.

Хотя „Коммунистическій манифестъ" формулируетъ всѣ основныя экономическія идеи системы Маркса, но развиваются онѣ подробнѣе въ его главномъ экономическомъ трудѣ „Капиталѣ", который, несмотря на огромные размѣры, представляетъ собой какъ бы одинъ трехтомный силлогизмъ, весьма последовательно развитый и логически разработанный. „Капиталъ" Маркса представляетъ собой одну логическую схему, въ которой теоретическія положенія отчасти подтверждаются, отчасти иллюстрируются фактическимъ матеріаломъ, собраннымъ Марксомъ во время его занятій въ Британскомъ музеѣ. Его методъ есть дедуктивный и апріорный, кажущійся индуктивный характеръ его выводовъ лучше всего опровергается сличеніемъ соответствующихъ положеній „Капитала" съ положеніями „Коммунистическаго манифеста", гдѣ тѣ же положенія высказаны ранѣе фактическаго обоснованія. Я установляю этотъ фактъ не для того, чтобы понизить научную цѣнность этихъ выводовъ, - вопросъ объ этой цѣнности есть совершенно самостоятельный, - но это интересно для характеристики вообще научнаго творчества Маркса. Благодаря внѣшней манерѣ его изложенія, легко можетъ получиться такое впечатлѣніе, что извѣстныя положенія навязываются, такъ сказать, силою фактовъ, что они приходятъ послѣ долговременной работы, фактическаго изслѣдованія и изученія, какъ его результатъ или итогъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности интуиція, какъ бы нѣкоторая способность отгадыванія, которая при этомъ появляется, играетъ гораздо большую роль, нежели это кажется неспеціалисту со стороны.

Методъ Маркса въ основныхъ теоретическихъ вопросахъ есть старый методъ Рикардо со всѣми его достоинствами и недостатками. Марксъ отличается отъ Рикардо и вообще отъ классической школы только большей мудреностью, въ особенности въ тѣхъ частяхъ своего изложенія, гдѣ проявляется то, что онъ самъ назвалъ „кокетствомъ съ Гегелемъ", и нужно сказать, что это „кокетство" встрѣчается какъ разъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ сама по себѣ мысль наиболѣе проста. Иллюстрирующимъ примѣромъ можетъ послужить параграфъ перваго тома „Капитала" - „О формѣ цѣнности". Совершенно простая, можно сказать, даже тривіальная мысль, въ сущности безъ всякой нужды закутывается такимъ количествомъ мудреныхъ гегелевскихъ выраженій, что трудно даже понять, зачѣмъ это нужно, если въ сущности можно безъ этого обойтись, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ популярное изложеніе самого Маркса для неподготовленнаго читателя.

Въ отличіе отъ Рикардо, апріорные выводы у Маркса иллюстрируются фактическимъ историческимъ матеріаломъ. Матеріалъ этотъ располагается по схемамъ напередъ теоретически выработаннымъ и представляетъ собой или доказательства, или хорошія иллюстраціи, и сравнительно лишь немногія страницы и главы носятъ характеръ болѣе или менѣе чистаго историческаго наслѣдованія. Къ числу такихъ главъ относится, напримѣръ, знаменитая глава „О первоначальномъ накопленіи" (1-ый томъ), гдѣ дана историческая картина происхожденія капитализма въ Англіи.

Говоря объ изложеніи „Капитала", въ особенности 1-го тома, слѣдуетъ упомянуть о библіографическомъ аппаратѣ. Работая въ Британскомъ музеѣ, Марксъ сдѣлался однимъ изъ первыхъ, можетъ быть, даже первымъ знатокомъ старой экономической литературы, преимущественно англійской, и на эту литературу и дѣлаются обильныя ссылки, другимъ матеріаломъ являются офиціальныя парламентскія изслѣдованія, главнымъ образомъ 30-хъ годовъ, отчеты фабричныхъ инспекторовъ. Главный фактическій матеріалъ относится собственно къ исторіи Англіи 20-хъ, 30-хъ и 40-хъ годовъ и потому носитъ на себѣ черты этой эпохи, которыми она отличается въ общей исторіи капитализма. Конечно приравнивать эту опредѣленную и

своеобразную страницу исторіи Англіи къ исторіи капитализма вообще, какъ это до извѣстной степени дѣлаетъ самъ Марксъ, въ настоящее время, когда передъ нами лежитъ развернутой цѣлая исторія капитализма разныхъ странъ въ XIX в., мы, разумѣется, уже не можемъ.

Затѣмъ еще особенностью изложенія Маркса является его пристрастіе къ алгебраическимъ и математическимъ формуламъ, это иногда помогаетъ изложенію, а иногда служитъ скорѣй препятствіемъ къ пониманію и безъ того простыхъ мыслей. Особенно много такихъ, нерѣдко излишнихъ формулъ и математическихъ исчисленій во 2-мъ томѣ „Капитала", въ которомъ изучается обращеніе капитала; онъ представляетъ собой почти сплошь математическія исчисленія, не мало такихъ иллюстрацій и въ 3-мъ томѣ, гораздо меньше въ 1-омъ и здѣсь злоупотребленіе ими менѣе замѣтно. Нужно добавить однако, что только 1-ый томъ былъ изданъ самимъ авторомъ, и потому эти излишества математическаго изложенія были бы, можетъ быть, устранены самимъ авторомъ, если бы онъ готовилъ самъ свой трудъ въ печать.

Общая теоретическая концепція капитализма у Маркса чрезвычайно приближается къ той, какую мы имѣемъ и у Родбертуса. Общее знакомство съ этой концепціей, хотя бы въ абрисѣ, и затѣмъ сопоставленіе ея съ концепціей Родбертуса даетъ нѣкоторые интересные результаты.

Марксъ начинаетъ свой „Капиталъ" изложеніемъ трудовой теоріи цѣнности. Въ общемъ это изложеніе представляетъ собой воспроизведеніе идей Рикардо и даже Адама Смита, но сдѣланное съ большей логической отчетливостью. Благодаря этому оно воспроизводитъ и всѣ трудности и слабыя стороны ихъ тоже съ большей ясностью. Родбертусъ начинаетъ свою систему установленіемъ общаго принципа, что всѣ хозяйственныя блага являются продуктами труда, но что трудовая теорія цѣнности примѣнима лишь ко всему народному хозяйству, но не по отношенію къ отдѣльнымъ мѣновымъ сдѣлкамъ и не къ отдѣльнымъ капиталистическимъ предпріятіямъ, вообще трудовая цѣнность есть только идея, а не фактъ. Напротивъ, Марксъ начинаетъ свой анализъ исходя именно изъ вопроса о цѣнности отдѣльнаго товара и объ отдѣльныхъ мѣновыхъ сдѣлкахъ, такъ что его методъ при этомъ характеризуется послѣдовательнымъ переходомъ

отъ отдѣльнаго товара къ отдѣльному хозяйству, а отъ него ко всей совокупности капиталистическаго обращенія. Онъ ставитъ вопросъ относительно мѣновой цѣнности, которая, по его опредѣленію, является прежде всего количественнымъ отношеніемъ, въ которомъ потребительныя цѣнности одного рода обмѣниваются на потребительныя цѣнности другого рода; значитъ вопросъ, имъ разрѣшенный, есть такой: какъ опредѣляются отдѣльныя цѣнности, по какимъ пропорціямъ онѣ обмѣниваются со всѣми другими товарами? - И отвѣчаетъ на это, какъ отвѣчалъ ранѣе Рикардо и даже Смитъ, въ томъ смыслѣ, что цѣнность эта опредѣляется трудомъ. Въ виду того, что трудъ имѣетъ различную потребительную оболочку, то для приведенія разныхъ видовъ труда къ соизмѣримости, должно быть найдено что то третье, tertium comparationos, что то общее, какая то общая единица, которая дѣлаетъ ихъ сопоставимыми. Это есть идея о приведеніи всякаго опредѣленнаго вида труда къ затратѣ рабочей силы вообще, такъ что при этомъ разсмотрѣніи продукты труда разсматриваются просто, какъ сгустки (Gallerte) безразличнаго человѣческаго труда, „всѣ эти предметы не выражаютъ ничего больше, кромѣ того, что на ихъ производство была потрачена человѣческая рабочая сила, что въ нихъ накопленъ человѣческій трудъ. Какъ кристаллы такой общей имъ всѣмъ общественной субстанціи, они представляютъ цѣнности". Слѣдовательно, здѣсь Марксъ доводитъ идею трудовой теоріи цѣнности до такой степени абстракціи, до какой не доводилъ ранѣе ни одинъ изъ сторонниковъ ея. Въ сущности, что представляютъ собой эти сгустки труда, эта отвлеченная идея, которой не соотвѣтствуетъ никакая непосредственная реальность? - Какимъ образомъ можно фактически установить эти равноколичественные сгустки труда относительно работы кузнеца, плотника, машиниста, кочегара и т.д.? - Въ дѣйствительности такихъ методовъ для измѣренія этой затраты труда не существуетъ и потому эта идея сгустковъ труда есть голая абстракція. Уже Смитъ и затѣмъ Рикардо натолкнулись на ту же трудность при развитіи теоріи цѣнности. При дальнѣйшемъ развитіи своей мысли Марксъ ставитъ вопросъ о величинѣ этихъ цѣнностей. Величина эта измѣряется, по Марксу, количествомъ содержащейся въ ней субстанціи, созидающей цѣнности: количество затраченнаго труда

(„сгустокъ его") измѣряется его продолжительностью, рабочее же время измѣряется въ свою очередь опредѣленными долями времени, часами, днями и т.д. Однако измѣрить единицами времени трудъ несуществующій, отвлеченные сгустки труда - нельзя, потому что они вообще не поддаются измѣренію, временемъ измѣряется только опредѣленный, конкретный трудъ, а не абстрактный. Однако допустимъ, что и онъ измѣримъ и измѣряется рабочее время, дальше является трудность, которая Марксомъ формулируется съ особенной отчетливостью. Марксъ самъ задаетъ себѣ слѣдующій вопросъ: „Можно вообразить, что если цѣнность товара опредѣляется количествомъ труда, потраченнаго въ продолженіи его производства, то чѣмъ человѣкъ лѣнивѣе или чѣмъ онъ менѣе искусенъ, тѣмъ большей цѣнностью обладаетъ его товаръ, такъ какъ тѣмъ больше рабочаго времени требуется ему для его изготовленія. Но тотъ трудъ, который образуетъ сущность цѣнности товара, есть одинаковый человѣческій трудъ трата одинаковой человѣческой рабочей силы. Вся сумма рабочей силы общества, выражающаяся въ цѣнности всѣхъ товаровъ, принимается при этомъ въ расчетъ, какъ одна и та же человѣческая рабочая сила, хотя она и состоитъ изъ безчисленныхъ единичныхъ рабочихъ силъ. Каждая изъ такихъ единичныхъ рабочихъ силъ - такая же человѣческая рабочая сила, какъ и другая, насколько она обладаетъ характеромъ средней общественной рабочей силы и дѣйствуетъ, какъ таковая, если, стало быть, при производствѣ товара требуютъ только средняго или общественно-необходимаго рабочаго времени. Общественно-необходимое рабочее время есть такое, которое требуется для производства какой нибудь потребительной цѣнности, какого нибудь товара, при данныхъ общественно-нормальныхъ условіяхъ производства и при общественно-средней степени искусства и напряженности труда". Такимъ образомъ, рабочее время измѣряется, какъ общественно-необходимое рабочее время. Но, спрашивается, какъ же опредѣляется само общественно-необходимое рабочее время, гдѣ оно устанавливается, гдѣ тотъ признакъ, по которому данная степень способности труда рабочаго признается соотвѣтствующей общественно-необходимой, и гдѣ тотъ признакъ, по которому она не признается? - Когда Оуэнъ устроилъ рабочій банкъ.

гдѣ попытался ввести рабочія деньги, то оказалось большой, почти непреодолимой трудностью, установить это общественно-необходимое время. Марксъ на этотъ вопросъ даетъ такой отвѣтъ: „Общественно-необходимое рабочее время есть такое, которое требуется для производства какой нибудь потребительной цѣнности, какого нибудь товара, при данныхъ общественно-нормальныхъ условіяхъ производства и при общественно средней степени искусства и напряженности труда". Кто же опредѣляетъ это рабочее время? - Рынокъ. Какъ же онъ опредѣляетъ? - Путемъ рыночнаго обмѣна. - Получается логическій кругъ (circulus vitiosus). Въ дальнѣйшемъ развитіи теоріи трудовой цѣнности у Маркса новыя трудности обнаруживаются, когда онъ вводитъ понятіе различной интенсивности труда. Количество затраченнаго труда не можетъ быть измѣрено точно не только потому, что эти „сгустки" абстрактнаго труда вообще не измѣримы и не только потому, что общественно-необходимый трудъ можетъ быть опредѣленъ не иначе, какъ черезъ посредство рынка, но еще и потому, что въ разныя времена можетъ быть затрачено неравное количество труда, работа можетъ имѣть различную интенсивность, слѣдовательно, нужно установить еще такую единицу средней интенсивности труда въ данный промежутокъ времени. Марксъ не колеблясь вводитъ понятіе средней напряженности труда; слѣдовательно, то, что выше этой средней напряженности или что ниже, является соотвѣтственно большей или меньшей цѣнностью. Но опять таки для опредѣленія этой степени интенсивности труда рыночной практикѣ не дается никакого средства, кромѣ какъ тотъ же рынокъ. Такимъ образомъ и здѣсь мы вернулись къ тому же рынку, - еще болѣе яркое подтвержденіе мысли, что трудовая теорія цѣнности вращается здѣсь въ замкнутомъ кругѣ.

Наконецъ, Марксъ устанавливаетъ еще, что разные виды труда имѣютъ способность создавать разныя цѣнности въ равныя единицы времени. Марксъ заявляетъ здѣсь такъ: „Сложный искусный трудъ есть только болѣе высокая степень простого труда, труда чернорабочаго; такъ что меньшее количество сложнаго труда равняется большему количеству простого" - „Опытъ показываетъ, - прибавляетъ онъ далѣе, - что такое приведеніе сложнаго труда къ простому происходитъ постоянно. Даже и

тогда, когда товаръ есть продуктъ труда наиболѣе сложнаго, цѣнность его сводитъ его въ какомъ либо отношеніи къ продукту простого труда. Различныя соотношенія, въ которыхъ различные виды труда приводятся къ простому труду, какъ къ своей единицѣ измѣренія, устанавливается какимъ то общественнымъ процессомъ безъ вѣдома, за плечами производителей, а потому представляются имъ существующими по обычаю. Изъ этого слѣдуетъ, что при анализѣ цѣнности каждый родъ труда надо разсматривать, какъ простой трудъ, это избавитъ насъ отъ лишней работы сведенія сложнаго труда къ простому." Но въ томъ и заключается дѣло, что если избавить себя отъ лишней работы сведенія сложнаго труда къ простому, то это просто значитъ признать проблему неразрѣшимой.

Но въ особенности поразительно здѣсь то, что для ея осуществленія опять таки дѣлаются ссылки на практику рынка. Такимъ образомъ, получается, что цѣнность товара опредѣляется трудомъ, но при измѣреніи этого труда можетъ быть опредѣлено общественно-необходимое время, опредѣлена средняя интенсивность труда, опредѣлена степень квалифицированности труда. Всѣ эти важнѣйшіе моменты опредѣленія количества труда, всѣ эти единицы измѣренія устанавливаются рынкомъ. Теорія, поставившая себѣ задачей объяснить практику рынка, постоянно для этого объясненія ссылается на эту же самую практику. Какъ раньше у Адама Смита и Рикардо, трудовая теорія цѣнности и у Маркса наталкивается на то же препятствіе, до извѣстной степени непреодолимое. Всѣ эти трудности были уже формулированы Адамомъ Смитомъ, и въ этомъ отношеніи Марксъ не вноситъ новыхъ моментовъ въ проблему.

Этотъ тезисъ, что цѣнность опредѣляется трудомъ и что, слѣдовательно, мѣновыя пропорціи опредѣляются количествомъ труда, затраченнымъ на ихъ приготовленіе, и рабочаго времени, Марксъ считаетъ доказаннымъ и, считая доказаннымъ, развиваетъ цѣлую экономическую систему и въ томъ числѣ теорію капитала. Исходя изъ анализа товарнаго обмѣна, онъ развиваетъ теорію денегъ и устанавливаетъ роль денегъ въ производствѣ, это ученіе о деньгахъ принадлежитъ къ числу наиболѣе цѣнныхъ и наиболѣе безспорныхъ экономическихъ ученій „Капитала". Вводя деньги, онъ дальше изслѣдуетъ процессъ производства капи-

тала, превращеніе денегъ въ капиталъ. Какъ извѣстно, это превращеніе Марксъ объясняетъ тѣмъ, что деньги, затраченныя на средства производства и на рабочую силу, даютъ приростъ въ видѣ прибавочной цѣнности, благодаря наличности неоплаченнаго труда. Если рабочій расходуетъ труда больше, нежели это соотвѣтствуетъ цѣнности его заработной платы, этимъ создается прибавочная цѣнность. Все построеніе „Капитала" исходитъ изъ предположенія соотвѣтствія трудовой теоріи цѣнности дѣйствительности. Весь 1-ый томъ „Капитала" представляетъ собой не что иное, какъ изслѣдованіе производства прибавочной цѣнности и тѣхъ способовъ увеличенія ея количества, къ которымъ прибѣгаетъ капитализмъ. Съ этой точки зрѣнія въ „Капиталѣ" изслѣдуются формы заработной платы, продолжительность рабочаго дня. Однимъ словомъ, всего 1-го тома совершенно нельзя понять, если не исходить изъ этого предположенія о томъ, что цѣнность опредѣляется трудомъ и что трудовая теорія цѣнности есть фактъ. При развитіи этой теоріи въ 1-омъ томѣ „Капитала" сказалась своеобразная трудность, на которую я указывалъ разбирая Родбертуса, трудность эта создается при точномъ примѣненіи трудовой теоріи цѣнности, какъ это дѣлается у Маркса. Именно, равные капиталы въ неравной пропорціи распадаются на постоянный капиталъ и перемѣнный капиталъ, т.е. на ту часть, которая затрачивается на орудія производства и ту часть, которая затрачивается на заработную плату. Но прибавочная цѣнность создается только той частью, которая затрачивается на заработную плату; равные капиталы, затрачивающіе неравныя части на заработную плату, будутъ поэтому получать неравныя количества прибавочной цѣнности. При равной общей затратѣ капитала тотъ капиталистъ, который занимаетъ 10 рабочихъ, имѣлъ бы въ 10 разъ меньше, чѣмъ тотъ капиталистъ, который занимаетъ 20 рабочихъ; однимъ словомъ, раньше капиталы будутъ имѣть неравныя прибыли, благодаря неравенству ихъ состава. Это заключеніе, логически вытекающее изъ всего 1-го тома „Капитала", противорѣчитъ практикѣ рынка, и это несоотвѣтствіе между равенствомъ прибылей и между выводами трудовой теоріи цѣнности и составляло то, что у Маркса называлось „загадкою сфинкса". Какимъ образомъ объяснить при соблюденіи трудовой теоріи цѣнности ра-

венство нормы прибыли? - Много экономистовъ обломало зубы надъ этой загадкой, и много предполагалось разныхъ рѣшеній. Энгельсъ не разъ обѣщалъ разрѣшеніе этой загадки, но лишь въ 1894 г., слѣдовательно, черезъ 27 лѣтъ послѣ перваго изданія 1-го тома „Капитала", вышелъ 3-ій томъ „Капитала" въ которомъ раскрывался секретъ. Но къ великому разочарованію ожидавшихъ разрѣшенія этого вопроса по существу, оказалось, разрѣшеніе разгадки состоитъ просто въ томъ, что нѣтъ никакой загадки. Марксъ развиваетъ здѣсь очень сложную теорію, по которой цѣны не опредѣляются цѣнностями, рыночный обмѣнъ совершенно не соотвѣтствуетъ трудовой цѣнности. Въ такомъ случаѣ является уже загадка совершенно другого содержанія, загадка психологическая, именно: какимъ образомъ можно было написать весь 1-ый томъ „Капитала, построить всю теорію капиталистическаго производства, исходя изъ предположенія, что цѣны опредѣляются цѣнностями, зная напередъ, что эта предпосылка не только не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, но прямо противоположна ей и въ концѣ концовъ отвергается и въ самой теоріи? - Я не буду заниматься сейчасъ этой загадкой, укажу только, что общее разрѣшеніе этого вопроса у Маркса приблизительно совпадаетъ съ тѣмъ, что имѣется у Родбертуса. Уже Рикардо совершенно ясно и рѣшительно перечислилъ рядъ ограниченій, которыя вносятся въ трудовую теорію цѣнности. Эту же идею формулировалъ и Родбертусъ. Преимущество Родбертуса передъ Марксомъ состоитъ при этомъ въ томъ, что Родбертусъ исходитъ изъ предположенія, что трудовая цѣнность имѣетъ силу лишь для всего народнаго хозяйства, но не для отдѣльнаго частнаго хозяйства, т.е. онъ начинаетъ тѣмъ, чѣмъ кончаетъ Марксъ. Между тѣмъ Марксъ развиваетъ теорію трудовой цѣнности, именно отправляясь отъ отдѣльныхъ обмѣновъ и отъ отдѣльныхъ хозяйствъ, при чемъ цѣнность эта получаетъ значеніе не идеи, но непосредственнаго факта.

Онъ исходитъ изъ отдѣльнаго товара, а не изъ всего народнаго хозяйства. Такимъ образомъ, трудовая теорія цѣнности съ 3-мъ томомъ „Капитала" завершила свой циклъ, насколько можно судить по литературному развитію, она уже не подвергается дальнѣйшей разработкѣ.

Итакъ, въ теоретической части своей системы Марксъ въ

сущности воспроизводитъ Рикардо со всѣми трудностями, которыя связаны съ его теоріей. Мы остаемся здѣсь въ кругу идей классической политической экономіи, воспроизводимыхъ отчасти и Родбертусомъ.

Основныя идеи теоріи капитализма у Маркса таковы: Марксъ разсматриваетъ процессъ капиталистическаго производства, какъ процессъ внутренно противорѣчивый, при чемъ съ развитіемъ процесса противорѣчія назрѣваютъ, дѣлаются все нестерпимѣе и неустранимѣе. Эти противорѣчія развиваются и въ области производства и рынка и въ отношеніяхъ соціальныхъ. Основное производственное противорѣчіе выражается въ томъ, что капиталистъ, организуя производство, какъ процессъ общественный, отдаетъ его веденіе въ руки частныхъ лицъ. Назрѣваніе этого противорѣчія выражается въ томъ, что количество этихъ частныхъ лицъ, представителей производства, все уменьшается, а степень обобществленія производства увеличивается, слѣдовательно, заключительная стадія, къ которой приводитъ это различіе, - это, когда совсѣмъ малое число частныхъ производителей организуетъ весь процессъ производства, тогда это несоотвѣтствіе становится настолько ясно и невыносимо, что оболочка разрывается сама собой, какъ говорится въ послѣдней страницѣ 1-го тома „Капитала" - „бьетъ часъ капитализма, экспропріирующіе экспропріируются". Это предположеніе о томъ, что число капиталистовъ, дольщиковъ капитала, непрерывно уменьшается, трудно поддерживать въ настоящее время на основаніи всего, что мы знаемъ относительно новѣйшаго развитія капитализма. Что касается уменьшенія числа капиталистовъ, концентраціи капитала, то насколько у насъ имѣется статистическихъ данныхъ, *) они свидѣтельствуютъ не объ уменьшеніи числа капиталистовъ, а скорѣе объ ихъ увеличеніи, и во всякомъ случаѣ такого прямолинейнаго прогресса въ аккумуляціи капитала не замѣчается. Съ другой стороны, самая степень противорѣчивости между общественнымъ характеромъ производства и индивидуальнымъ его веденіемъ ослабляется тѣмъ, что силою вещей создается цѣлый рядъ предпріятій ха-

---

*) *Ср., напримѣръ, данныя, сопоставляемыя Зомбартомъ въ его лекціяхъ о соціализмѣ.*

рактера общественнаго, однако въ то же время развивающихся еще въ сферѣ капиталистическаго товарнаго обмѣна. Сюда относятся, напримѣръ, кооперативы, предпріятія муниципальныя, государственныя, затѣмъ болѣе или менѣе широко организованныя предпріятія, ведущіяся акціонернымъ путемъ.

Затѣмъ, что касается назрѣванія противорѣчій капитализма съ точки зрѣнія рынка, то здѣсь въ основу теоріи Маркса положена мысль, близкая до извѣстной степени къ Родбертусу. Подобно Родбертусу, Марксъ въ 3-емъ томѣ „Капитала" высказываетъ иногда мысль о томъ, что доля заработной платы понижается, вслѣдствіе этого понижается и участіе рабочихъ въ потребленіи; такимъ образомъ, капитализмъ приходитъ къ своему концу вслѣдствіе невозможности дальнѣйшаго расширенія рынка. Но у самого Маркса во 2-омъ томѣ „Капитала" при анализѣ процесса его оборота указана возможность отвѣта на этотъ вопросъ и до извѣстной степени устранена эта принципіальная трудность. Именно, тамъ анализируется, какимъ образомъ двѣ большія категоріи, два основныхъ подраздѣленія всего общественнаго производства, именно: производства средствъ производства и средствъ потребленія обмѣниваются между собой. При этомъ размножаются, находятъ сбытъ и „рынокъ" всѣ элементы капитала, независимо отъ того, какъ велика въ ихъ составѣ доля заработной платы. Несомнѣнно, затрудненія для капиталистическаго развитія, связанныя съ рынкомъ, безспорны, какъ на это указывается и многими экономистами и до Маркса и послѣ Маркса. О томъ, приведутъ ли эти затрудненія къ острому кризису и къ внезапному краху или же раньше остраго кризиса капитализма почувствуется экономическая депрессія, которая заставитъ искать коренныхъ средствъ излеченія, объ этомъ судить еще рано. Сейчасъ капитализмъ развивается еще экстенсивно, и эту возможность развитія капитализма, которая достигнута теперь благодаря развитію колоній, заселенію новыхъ пространствъ, Марксъ въ 60-хъ годахъ не могъ предусматривать, а между тѣмъ она до такой степени измѣнила и усложнила всю постановку вопроса о рынкѣ и до такой степени переплелась съ вопросами международнаго военнаго соперничества, что разсматривать этотъ вопросъ лишь со стороны однѣхъ экономическихъ тенденцій хо-

тя и поучительно, но во всякомъ случаѣ недостаточно.

Одновременно съ этими экономическими противорѣчіями, которыя развиваются въ капиталистическомъ производствѣ, созрѣваютъ и соціальныя, именно обостреніе, напряженіе классовой борьбы. Въ основѣ этого утвержденія лежитъ такъ называемая теорія обнищанія, пессимистическая теорія капиталистическаго распредѣленія, согласно которой на одной сторонѣ все усиливается бѣдность, озлобленіе, а на другой возростаетъ роскошь, богатство и т.д.

Теорія обнищанія въ настоящее время устранена уже изъ програмы австрійской соціалъ-демократической партіи и имѣетъ много противниковъ среди германской. Это лучше всего показываетъ трудность ея отстаиванія. Во всякомъ случаѣ то, что что мы знаемъ объ исторіи соціальнаго развитія въ передовыхъ странахъ капитализма, какъ, напр., въ Англіи или С.А.Соед.Штатахъ далеко не подтверждаетъ этой теоріи, по крайней мѣрѣ въ такой ея формѣ. Если это не есть еще движеніе, направляющееся къ соціальному миру, то это не есть и ростъ обнищанія народа въ томъ смыслѣ, какъ понималъ его Марксъ. Между тѣмъ теорія обнищанія играетъ существенную роль въ Марксовомъ прогнозѣ относительно будущаго общественнаго катаклизма, революціоннаго взрыва, имѣющаго „экспропріировать экспропріаторовъ".

ОБЩАЯ ОЦѢНКА МАРКСИЗМА. РЕВИЗІОНИЗМЪ.

Какъ бы ни относиться къ марксизму, нельзя оспаривать его объективнаго историческаго значенія, въ особенности въ германскомъ рабочемъ движеніи. Въ гораздо большей степени, чѣмъ лассаліанство, съ котораго оно началось, марксизмъ оказался организующимъ началомъ въ этомъ движеніи, ему принадлежатъ идейные лозунги этого движенія, имъ влитъ былъ энтузіазмъ, его воодушевляющій. Германское рабочее движеніе отлилось по преимуществу въ форму политическихъ партій, прежде всего въ соціалъ-демократическую партію (конечно, не надо забывать, что на ряду съ соціалъ-демократической партіей

значительная часть рабочихъ принадлежитъ къ партіи католическаго центра). Соціалъ-демократическая партія представляетъ собой очень сложный продуктъ условій германской исторіи. Здѣсь отразились особенности политическаго развитія, національнаго характера, экономической жизни, но, конечно, наряду съ этими факторами и идеи марксизма и духовная индивидуальность Маркса, ихъ породившая, отчасти наложили отпечатокъ на это движеніе. Этотъ отпечатокъ выступитъ рельефнѣе, если мы сравнимъ германское рабочее движеніе съ англійскимъ. Отличительныя черты марксизма, именно матеріализмъ, атеизмъ и утилитаризмъ, отпечатлѣлись на идейномъ характерѣ германскаго рабочаго движенія, въ отличіе отъ англійскаго,гдѣ руководящими умами были: Карлейль, Рескинъ и другіе. Торжествомъ матеріалистическихъ идей въ рабочемъ движеніи и въ соціальной мысли, казалось, было искоренено наслѣдіе классическаго идеализма съ религіозно-этическимъ паѳосомъ Канта и Фихте.

Духовныя вліянія, концентрировавшіяся въ Марксѣ, связаны съ именами Гольбаха, французскихъ энциклопедистовъ, вообще матеріалистической французской философіи XVIII вѣка и Л.Фейербаха. Такъ какъ марксизмъ имѣлъ большее, чѣмъ другія соціальныя ученія, вліяніе и за предѣлами Германіи, въ частности и въ Россіи, то это его духовное вліяніе получаетъ не только національный, но и до извѣстной степени міровой характеръ. Радикальный матеріализмъ въ марксизмѣ связанъ не только съ этой опредѣленной теоріей, но со всѣмъ философскимъ духомъ эпохи и находится отъ него въ извѣстной зависимости, и вмѣстѣ съ измѣненіемъ этого философскаго настроенія постепенно утрачивается и первоначальный непримиримый духъ марксизма. Я постараюсь по возможности кратко установить самые основные факты новѣйшаго развитія соціально-философской мысли въ Германіи въ направленіи ревизіонизма, такъ называемаго „линянія" марксизма или его постепеннаго разложенія,не завершившагося и въ настоящее время,но находящагося на полномъ ходу.Одной изъ наиболѣе интересныхъ чертъ этого процесса является то,что вызванъ онъ не какой либо отдѣльной яркой умственной индивидуальностью, равной Марксу или приближающейся къ нему, такой индивидуальности послѣ Маркса въ этой области не

появлялось; эти видоизмѣненія связаны просто съ временемъ, съ историческимъ развитіемъ и тѣми перемѣнами, которыя не - чувствительно, день ото дня, впечатлѣніе отъ впечатлѣнія, вносятся во всѣ наши чувства, во всѣ наши сужденія и кото - рыя производятъ неумолимыя историческія переоцѣнки. Эти переоцѣнки въ марксизмѣ въ настоящее время касаются всѣхъ основныхъ его сторонъ: философской, экономической или соціологической и прикладной.

Что касается философской области, то, какъ я указывалъ марксизмъ въ этомъ отношеніи является всего менѣе самостоятельнымъ, оригинальнымъ. Философскій матеріализмъ, какъ мы знаемъ изъ исторіи его и видѣли на генезисѣ его изъ фейер - бахіанства, есть продуктъ антигегеліанской реакціи, приведшей къ торжеству естественно-научнаго матеріализма. Въ этомъ отношеніи марксизмъ совершенно сливается съ тѣмъ обще-матеріалистическимъ философскимъ направленіемъ, которымъ смѣняется господство Гегеля. Въ естествознаніи, исторіи, философіи, замѣчается матеріалистическая реакція, опирающаяся на увлеченіе философіей естествознанія, замѣчается отрицательное отношеніе къ классическому идеализму или, что гораздо распространеннѣе, просто полный философскій индиферентизмъ, отсутствіе всякаго самостоятельнаго философскаго интереса и ограниченіе умственныхъ интересовъ проблемами спеціаль - ныхъ наукъ. Я указывалъ въ свое время извѣстную историче - скую закономѣрность и историческую неизбѣжность этой реакціи: Гегель въ наибольшей степени оказалъ несправедливость естественно-научному эмпиризму, и этотъ эмпиризмъ поднялъ голову противъ Гегеля. Но это нефилософское и антифилософское настроеніе не могло быть, конечно, продолжительнымъ. Германская философская мысль, какъ и философская мысль всей Европы, не могла долго оставаться подъ гипнозомъ отрицанія философіи, навѣяннаго кризисомъ классическаго идеализма, гегеліанства, и, начиная съ 70-хъ годовъ прошлаго столѣтія и, чѣмъ дальше, тѣмъ замѣтнѣе, мы видимъ пробужденіе философской мысли и медленное, но непрерывное возрож - деніе традицій классическаго идеализма. Въ германской философской литературѣ раздался общеизвѣстный призывъ, формулированный Ланге въ „Исторіи матеріализма" и другими нео -

кантіанцами: „Назадъ къ Канту", но нужно сказать, что для того уровня, на которомъ находилась философская мысль этого времени, нужно было не возвращаться назадъ къ Канту, а итти впередъ къ Канту, потому что философская реакція отбросила мысль въ эпоху до-кантовскую, въ эпоху французскаго просвѣтительства.

Слѣдовательно, какъ мы апріори можемъ предположить, развитіе философской мысли должно было заключаться въ томъ, чтобы она, медленно проходя черезъ Канта и за Канта, хотя бы и не повторяла задовъ, но и не устраняла того, что было сдѣлано классическимъ идеализмомъ. Этотъ путь въ настоящее время германской философіей далеко еще не пройденъ; если грубо опредѣлить ту стадію, въ которой находится сейчасъ германская философская мысль, то я сказалъ бы, что она продвинулась до Фихте; Фихте реципируется или наполовину реципированъ, пробуждается интересъ къ Шеллингу и Гегелю. Въ болѣе счастливомъ положеніи находится молодая русская философская мысль, которая приняла въ себѣ всѣ философскія традиціи, до Гегеля включительно, и работаетъ уже на основаніи предпосылокъ всего классическаго идеализма. Это развитіе обще-философской мысли носитъ въ германской литературѣ название неокантіанства и характеризуется стремленіемъ такъ или иначе принять Канта и приблизить его цѣликомъ или отчасти къ современному научному знанію, оставаясь въ предѣлахъ кантовскаго критицизма. Это движеніе сдѣлало невозможными для философски дисциплинированнаго ума нѣкоторыя догматическія сужденія и догматическіе пріемы мышленія, которые вошли въ общій обиходъ. Неокантіанство до такой степени утончило мысль критицизмомъ, что это неизбѣжно должно было давать себя чувствовать во всѣхъ областяхъ научнаго знанія и въ особенности въ соціологіи, политической экономіи, соціальной философіи. Рано или поздно неокантіанство должно было тронуть и марксизмъ и сначала со стороны наиболѣе доступной для критики, со стороны его формы. Этимъ примѣненіемъ философскаго критицизма къ соціальной философіи характеризуется современный моментъ въ марксизмѣ: цѣлый рядъ мыслителей, какъ сочувствующихъ, такъ и несочувствующихъ основнымъ положеніямъ этого ученія, подошли къ нему съ орудіемъ кан-

товскаго критицизма. Однимъ изъ самыхъ раннихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе крупныхъ представителей этого критическаго направленія является профессоръ Рудольфъ Штаммеръ, лѣтъ 15 тому назадъ написавшій книгу „О матеріалистическомъ пониманіи исторіи".

Въ этой книгѣ онъ подвергаетъ критическому изслѣдованію слѣдующій вопросъ: матеріалистическое пониманіе исторіи стремится дать механическое истолкованіе историческому процессу, оно ограничивается установленіемъ его причинной связи и сознательно не выходитъ за предѣлы категорій причинъ и слѣдствій, оно сознательно стремится обойтись безъ внесенія категоріи цѣли, долженствованія; Штаммлеръ ставитъ методологическій вопросъ: возможно ли для соціальной философіи ограничиться одной категоріей причинности, осуществима ли такая попытка и осуществляетъ ли ее марксизмъ? - Анализируя это ученіе, онъ приходитъ къ отрицательному отвѣту на всѣ эти вопросы и предлагаетъ со своей стороны констркціи, которая съ причиннымъ, казуальнымъ разсмотрѣніемъ событій, установленіемъ ихъ причинной связи, допускала ихъ разсмотрѣніе цѣлевое, цѣлесообразное, другими словами, ихъ оцѣнку. Слѣдовательно, онъ вноситъ во всю эту механическую концепцію совершенно новое начало, именно начало долженствованія. Эта критическая поправка сама по себѣ еще не касается вопроса о правильности или неправильности марксизма, какъ механическаго ученія объ обществѣ, но ясно устанавливаетъ недостаточность. Въ книгѣ Штаммлера вскрыта отчетливо основная трудность совмѣщенія свободы и необходимости. Какъ Марксъ можетъ призывать къ какому нибудь дѣйствію, можетъ говорить о должномъ, если онъ не признаетъ свободы человѣческой личности? - Говорить о должномъ можно только при предположеніи свободы, если же разсматривать человѣка, какъ механическій продуктъ причинъ и слѣдствій, то нельзя обращаться къ его волѣ. Вслѣдъ за Штаммлеромъ выступилъ рядъ писателей нѣмецкихъ и отчасти русскихъ, которые стремились подвести подъ марксистское ученіе о развитіи общества этическій фундаментъ истолковывая его при свѣтѣ кантовской морали.

Центромъ и цѣлью историческаго процесса здѣсь ставится человѣческая личность съ ея нравственной автономіей. Разви-

тіе ея свободы есть содержаніе историческаго процесса. Соціализмъ оказывается при этомъ лишь въ роли средства для осуществленія этого этическаго требованія.

Кромѣ этой группы неокантіанцевъ въ марксизмѣ, можно указать еще третью группу сомнѣвающихся, это ревизіонисты, съ Бернштейномъ во главѣ, которые хотя и мало разбираются въ философскихъ вопросахъ, но уже утратили вѣру въ старую ортодоксію.

Наиболѣе опасный для марсизма подходъ былъ сдѣланъ со стороны критической философіи школы Виндельбандта и Риккерта, которая подвергнула изслѣдованію логическую природу исторической науки и ея сходство и различіе съ естествознаніемъ. Одна изъ основныхъ идей марксизма состоитъ въ томъ,что можно установить какъ бы естественно-научные законы историческаго развитія и, исходя изъ этого закона развитія, можно предсказывать будущее. Это утвержденіе имѣетъ молчаливымъ предположеніемъ то, что природа естествознанія и природа исторіи болѣе или менѣе одинаковы, такъ что и выводы той или другой науки могутъ быть болѣе или менѣе однохарактерными. Противъ такого отождествленія естествознанія и исторіи школа Виндельбандта и Риккерта и направила свои стрѣлы. И сами Виндельбандтъ и Риккертъ, а въ настоящее время и нѣкоторые изъ ихъ послѣдователей, въ этомъ вопросѣ стремились показать коренное, качественное различіе между естествознаніемъ и исторіей. Различіе видятъ въ томъ, что тогда какъ естествознаніе изучаетъ однообразное, типичное, повторяющееся и вслѣдствіе этого допускающее до извѣстной степени предсказаніе, исторія имѣетъ дѣло съ неповторяющимся, съ индивидуальнымъ и въ этомъ смыслѣ недопускающимъ предсказанія. Вотъ эта разница между исторіей, какъ наукой объ индивидуальномъ, и естествознаніемъ, какъ наукой о типическомъ, неиндивидуальномъ, разница формальная, методологическая, полагаетъ между ними такую прочность, что о сближеніи между обѣими областями знанія не можетъ быть и рѣчи. Если же это такъ, то можно сдѣлать и дальнѣйшее заключеніе, именно, что и подобныхъ предсказаній, на которыя притязаетъ соціологія на основаніи изученія историческихъ матеріаловъ, вообще быть не можетъ, ибо нельзя предсказать индивидуальнаго. Таковы соображенія,

которыя въ настоящее время все настойчивѣе и настойчивѣе предъявляются къ марксизму со стороны философскаго критицизма. Они касаются или критическихъ формъ марксизма или же его этическаго фундамента, но они не затронули еще надлежащимъ образомъ проблемы философіи исторіи, которыя содержатся въ марксизмѣ и это потому, что въ самомъ неокантіанствѣ, въ противоположность гегеліанству и шеллингіанству, нѣтъ философіи исторіи. Во всякомъ случаѣ достигнутая стадія философскаго сознанія, проходимая въ настоящее время западноевропейской мыслью, уже исключаетъ возможность наивнаго догматическаго матеріализма, который удерживается еще въ силу историческаго консерватизма, но совершенно вышелъ уже изъ употребленія среди философскихъ умовъ нашихъ дней.

Теперь обратимся къ ревизіонизму въ экономической области. Здѣсь, независимо отъ большей или меньшей приверженности къ экономическимъ ученіямъ марксизма, извѣстное ихъ устарѣніе является неизбѣжнымъ результатомъ просто теченія времени и развитія экономической мысли. Никогда не нужно забывать, что политическая экономія есть наука историческая; всѣ свои обобщенія она выноситъ изъ наблюденій фактовъ своего времени, факты же эти мѣняются съ каждымъ днемъ, съ каждымъ годомъ, а за тотъ промежутокъ времени, который прошелъ со времени написанія „Капитала", экономическая структура европейскаго общества и всего міра претерпѣла такія измѣненія, экономическій космосъ такъ расширился, что становится просто невозможно повторять старыя положенія въ усложнившихся формахъ жизни настоящаго времени. Ихъ нужно во всякомъ случаѣ модернизировать, перевести на современный языкъ. Это общее соображеніе, примѣнимое ко всякой системѣ, какъ бы она ни была геніальна, просто въ силу того, что экономическая наука есть наука историческая. Пересмотръ экономическихъ идей марксизма оказался неизбѣженъ просто въ силу колоссальнаго развитія экономической науки. Правда, въ послѣднюю четверть вѣка это развитіе экономической науки протекало и протекаетъ внѣ отношенія къ марксизму, потому что фактически большинство представителей экономической науки въ Германіи, кромѣ отдѣльныхъ именъ (самое яркое изъ которыхъ принадлежитъ Зомбарту), несомнѣнно просто

индифирентны къ марксизму, просто мало его замѣчаютъ. Тѣмъ не менѣе накопляющіеся результаты научныхъ изслѣдованій усложняютъ всякую научную проблему до чрезвычайности, это само по себѣ заставляетъ и сторонниковъ марксизма его модернизировать, приспособлять къ современному состоянію экономической науки. Въ виду всего этого среди самихъ офиціальныхъ представителей марксизма въ средѣ нѣмецкой соціалъ-демократической партіи въ новѣйшее время происходитъ сильнѣйшее броженіе, получившее названіе ревизіонизма или же бернштейніанства, по имени наиболѣе крупнаго и впервые заявившаго объ этомъ пересмотрѣ - Бернштейна; оно ставитъ подъ вопросомъ цѣлый рядъ экономическихъ положеній, считавшихся незыблемыми. Эта критика марксизма въ самомъ марксизмѣ, т.е. среди лицъ, считающихъ себя послѣдователями Маркса, касается самыхъ основныхъ пунктовъ. Перечислю ихъ съ возможной краткостью въ самыхъ общихъ очертаніяхъ. Прежде всего эта критика касается теоріи концентраціи производства въ томъ видѣ, какъ она изложена Марксомъ. Концентрація эта есть тотъ автоматически дѣйствующій механизмъ, которымъ создается переходъ отъ индивидуалистическаго хозяйства къ соціалистическому, если можно такъ выразиться, это есть историческій извозчикъ, который везетъ неудержимо и безостановочно капитализмъ къ коллективизму. Марксъ наблюдалъ процессъ концентраціи, какъ я уже указывалъ, въ Англіи, главнымъ образомъ въ 30-хъ и 40-хъ годахъ; въ другихъ странахъ онъ такого процесса наблюдать не могъ, потому что въ Германіи, напримѣръ, его въ то время почти не было. Темпъ и формы этого процесса, который самъ по себѣ неоспоримъ, могутъ опредѣляться весьма различно, и въ зависимости отъ этихъ различій слѣдуютъ тѣ или другія практическія заключенія. Въ настоящее время разногласія между ревизіонистами и ортодоксальными марксистами касаются характера этого темпа концентраціи. Именно по наблюденіямъ новѣйшей статистики хотя концентрація и совершается, т.е. съ наибольшей быстротой увеличиваются наиболѣе крупныя предпріятія, но во всякомъ случаѣ не происходитъ и такого поглощенія мелкихъ и среднихъ производствъ крупными. Таковы приблизительно соображенія Бернштейна по этому вопросу. Конечно, гораздо болѣе жгучимъ ста-

новится тотъ же вопросъ въ примѣненіи къ аграрной револю - ціи. Вопросъ о томъ, происходитъ или не происходитъ концентрація въ земледѣліи, сдѣлался для марксистской доктрины поистинѣ проклятымъ вопросомъ уже съ конца XIX вѣка. Нисколько не удивительно, что этотъ вопросъ привлекалъ и привлекаетъ къ себѣ вниманіе многихъ, кому дорого согласованіе марксистской догмы о концентраціи съ явленіями капиталистической жизни. Но какъ разъ въ этой области согласованіе это является наиболѣе затруднительнымъ. Я не буду сейчасъ останавливаться на аграрномъ вопросѣ по существу, но констати - рую, что среди представителей соціалъ-демократической пар - тіи по этому вопросу существуютъ въ настоящее время совер - шенно непримиримыя противорѣчія, поэтому Каутскій, съ од - ной стороны, Давидъ Герцъ и проч. съ другой - утверждаютъ относительно эволюціи земледѣлія совершенно противоположныя мысли. Во всякомъ случаѣ сказалось, что здѣсь простая схе - ма концентраціи непріемлема, и модернизація, новѣйшія из - слѣдованія необходимы. Въ началѣ 90-хъ годовъ этотъ вопросъ былъ подвергнутъ основательнымъ изслѣдованіямъ, имѣвшимъ задачей ввести въ программу партіи нѣкоторыя положенія и ос - тановиться на этихъ заключеніяхъ; но вопросъ и до сихъ поръ остался открытымъ. Во всякомъ случаѣ аграрная эволюція есть величайшій камень преткновенія для принятія теоріи концен - траціи такъ, какъ она установлена въ марксизмѣ.

Въ связи съ этимъ стоитъ вопросъ объ аккумуляціи капитала, о сосредоточеніи его въ немногихъ рукахъ, которое играетъ такую большую роль въ конструкціи Маркса.

Теперь имѣется не мало данныхъ, ограничивающихъ или опровергающихъ эту идею, приводить ихъ не буду. И такое мнѣніе выражается и въ рядахъ представителей ревизіонизма, и въ менѣе рѣшительной формѣ высказывается Бернштейномъ и его послѣдователями.

Слѣдующимъ пунктомъ, возбуждающимъ въ настоящее время наибольшія разнорѣчія между ревизіонистами и ортодоксальными марксистами, являются: теорія катастрофъ, основывающаяся на теоріи кризисовъ и теоріи обнищанія.

Марксъ излагаетъ ходъ развитія отъ капитализма къ со - ціализму внѣшнимъ образомъ по гегелевской схемѣ, при чемъ

въ его представленіи развитіе отъ докапиталистическаго хозяйства къ капитализму есть процессъ продолжительный и трудный, а переходъ отъ капитализма къ соціализму внезапенъ и катастрофиченъ. Это представленіе связано было съ многократно отмѣченнымъ (съ наибольшей яркостью Зомбартомъ въ послѣдней его юбилейной статьѣ) революціоннымъ его настроеніемъ 40-хъ годовъ, въ сущности противорѣчившимъ его собственной эволюціонной доктринѣ. Это своеобразное сочетаніе революціонности настроенія и эволюціонности ученія можно наблюдать на разныхъ примѣрахъ въ сочиненіяхъ Маркса, равнымъ образомъ и Энгельса. Въ одномъ изъ послѣднихъ произведеній Энгельсъ сознаетъ это противорѣчіе и беретъ болѣе рѣшительный эволюціонный тонъ. Во всякомъ случаѣ у представителей ортодоксальнаго марксизма большую роль играетъ то, что называется по нѣмецки „Zusammenbruchtheorie“ - теорія катастрофъ. Согласно этому представленію, капиталистическія противорѣчія все обостряются, между тѣмъ никакихъ средствъ къ ихъ облегченію и примиренію не существуетъ; вслѣдствіе этого неизбѣженъ такой катастрофическій переходъ. Эти представленія о „Zusammenbruchtheorie“ помимо научной критики этихъ представленій, психологически играютъ все меньшую роль въ дѣйствительной жизни и въ особенности среди нѣмецкой соціалъ-демократической молодежи, почти сплошь примыкающей къ ревизіонистамъ. И это понятно, она не пережила впечатлѣній той эпохи, въ которую главнымъ образомъ зародилась „Zusammenbruchtheorie“, она выросла на впечатлѣніяхъ эпохи болѣе эволюціонной, и потому психологическій языкъ старой эпохи становится все менѣе и менѣе понятенъ ей. Но тутъ, кромѣ психологическаго, дѣйствуетъ еще моментъ чисто научный, именно то обстоятельство, что поколебались коренные теоретическіе устои, на которыхъ держалась „Zusammenbruchtheorie“; устоями этими является теорія обнищанія или растущаго ухудшенія положенія рабочихъ. Вся концепція Марксова 1-го тома „Капитала“ на томъ и основывается, что на одной сторонѣ аккумулируются богатства, а на другой сторонѣ бѣдность, порабощеніе, вообще ухудшеніе въ положеніи рабочихъ. Но это изображеніе настолько опровергается самой дѣйствительностью въ наиболѣе, конечно, передовыхъ экономическихъ странахъ, въ

Англіи и той же Германіи, что опять таки къ нему теряется психологическій вкусъ. Это настроеніе безнадежнаго экономическаго пессимизма по отношенію къ настоящему, соціально - политическаго невѣрія, связывалось еще съ одностороннимъ политическимъ характеромъ всего рабочаго движенія, какъ опредѣлилъ его еще Лассаль, который именно доказывалъ, что такъ какъ всѣ средства экономической самопомощи все равно ни къ чему не приведутъ, вслѣдствіе желѣзнаго закона заработной платы, то путь политической организаціи въ цѣляхъ захвата власти есть наиболѣе цѣлесообразный. И это отрицательное отношеніе къ экономизму, къ экономической самопомощи рабочихъ, осталось и у Маркса и долгое время оставалось среди его послѣдователей. Та полемика, которую Лассаль велъ съ Шульце-Деличемъ, полемика субъективная, пристрастная, несправедливая, продолжала оказывать свое дѣйствіе и долгое время спустя послѣ смерти того и другого. Въ средѣ марксистовъ распространено было подозрительное или даже отрицательное отношеніе къ соціальному законодательству, къ профессіональнымъ рабочимъ организаціямъ, къ кооперативному движенію; во всемъ видѣли мѣры, отвлекающія рабочій классъ отъ единоспасающаго политическаго пути. Но самъ механизмъ капитализма устроенъ такъ, что на извѣстной ступени онъ вызываетъ, въ качествѣ экономической реакціи, экономическія организаціи рабочихъ, и одной изъ самыхъ замѣчательныхъ и значительныхъ новшествъ въ практикѣ рабочаго движенія Германіи за послѣднія десятилѣтія является усиленіе въ немъ экономизма; оно утериваетъ свой односторонне политическій характеръ и даже нѣсколько притупляется интересъ къ политикѣ. Этотъ ростъ экономизма выражается въ общеизвѣстныхъ фактахъ чрезвычайнаго развитія профессіональнаго движенія въ рабочемъ движеніи. За 9 лѣтъ, съ 1895 по 1904 г. число членовъ соціалъ-демократическихъ профессіональныхъ союзовъ увеличилось больше, чѣмъ въ 4 раза. Соотвѣтственно развились и потребительныя общества, въ настоящее время привлекающія къ себѣ все большій интересъ и получающія все большее признаніе; Такимъ образомъ, сама жизнь создала цѣлый рядъ, повидимому, второстепенныхъ, но тѣмъ не менѣе реальныхъ средствъ къ улучшенію положенія рабочаго класса, и всѣ эти факты молчаливо, но

съ неослабѣвающей силой свидѣтельствуютъ противъ старой теоріи обнищенія. Этимъ и создалось то настроеніе, которое выразилось въ ревизіонизмѣ и получило формулировку въ известныхъ словахъ Бернштейна, вызвавшихъ такую бурю: „Конечная цѣль есть для меня ничто, а движеніе - все".

Въ этомъ разномъ научномъ и практическомъ пониманіи общественнаго развитія и его задачъ сталкиваются ортодоксальный марксизмъ и ревизіонизмъ.Это движеніе и эти распри никакъ не могутъ считаться законченными, „линяніе" это на полномъ ходу, и попытки остановить это движеніе, дѣлавшіяся на соціалъ-демократическихъ конгрессахъ, конечно, никого не обманываютъ и къ цѣли не приводятъ. Къ чему приведетъ это развитіе въ настоящее время сказать трудно. Общее впечатлѣніе можно формулировать такимъ образомъ, что соціальная политика, частичный соціализмъ, „Stücksocialismus" подмываетъ устои стараго соціализма, и эта борьба соціальной политики съ соціализмомъ представляетъ собой одну изъ наиболѣе интересныхъ особенностей современнаго соціалъ-демократическаго движенія въ Германіи. Такъ обстоитъ дѣло съ критикой марксизма, которую произвела сама исторія, но этимъ, конечно, не уменьшается и не уничтожается историческое значеніе Маркса и въ особенности размѣры его индивидуальности. Какъ бы ни относиться къ его идеямъ, отрицательно или положительно, нельзя отрицать того, что въ самомъ Марксѣ извѣстное историческое настроеніе, извѣстное міровоззрѣніе нашло яркую, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ титаническую и въ извѣстномъ смыслѣ, можно сказать, демоническую индивидуальность.

Во всякомъ случаѣ наиболѣе крупныя сочиненія Маркса,въ числѣ которыхъ я ставлю на первое мѣсто „Коммунистическій манифестъ" и лишь на второе - 1-ый томъ „Капитала", сохранятъ въ исторіи науки свою цѣнность, какъ сохраняютъ: „Богатство народовъ" Смита, „Экономическія таблицы" Франсуа Кенэ, произведенія Рикардо, вообще произведенія классическія, которыя изживаются, но не забываются.

МАКСЪ ШТИРНЕРЪ. ЕГО ОБЩЕЕ МІРОВОЗЗРѢНІЕ.

Тотъ философскій нигилизмъ, отрицаніе высшихъ абсолютныхъ цѣнностей, которые ведутъ свое происхожденіе отъ философской реакціи и пролагаютъ себѣ путь черезъ Фейербаха, одной стороной своей выразился въ Марксѣ, другой же - въ Штирнерѣ.

Штирнеръ есть интересный и яркій представитель индивидуалистическаго анархизма, основывающагося на отрицаніи высшихъ абсолютныхъ цѣнностей. Штирнеръ тоже есть порожденіе философской реакціи и хотя въ своихъ основныхъ философскихъ посылкахъ приближается къ Марксу, но въ то же время совершенно непримиримо противостоитъ ему въ выводахъ, поэтому чрезвычайно интересно сопоставить ихъ ученія.

Штирнеръ долгое время принадлежалъ къ числу забытыхъ писателей; первое изданіе его всемірно извѣстнаго теперь сочиненія „Единственный и его собственность", вышедшее въ 1844 году въ 1000 экземплярахъ, не разошлось до самыхъ послѣднихъ лѣтъ, когда оно вновь появилось въ дешевомъ изданіи „Реклама". Въ Россіи въ настоящее время эта книга въ модѣ и уже имѣется въ русскомъ переводѣ.

Іоганнъ Каспаръ Шмидтъ (настоящая фамилія Штирнера) родился въ 1806 году въ Байрейтѣ, учился въ Берлинскомъ и Эрлангенскомъ университетахъ и по окончаніи курса думалъ посвятить себя преподаванію въ разныхъ учебныхъ заведеніяхъ, но сдѣлался только учителемъ въ частной женской школѣ-гимназіи и то не надолгое время. Выйдя оттуда, онъ жилъ въ качествѣ частнаго лица въ безвѣстности, и вообще такъ мало извѣстно объ его жизни, что одинъ изъ самыхъ знаменитыхъ его поклонниковъ, Маккай, искавшій всюду данныхъ біографіи Штирнера, почти ничего не могъ отыскать. Не сохранилось даже портрета Штирнера, и въ особенности послѣдніе годы его жизни покрыты глубокимъ мракомъ. Этотъ человѣкъ, которому принадлежитъ несомнѣнно одна изъ самыхъ оригинальныхъ, а вмѣстѣ и самыхъ парадоксальныхъ книгъ XIX вѣка, остается въ какой то загадочной тѣни. Въ 40-хъ годахъ, живя въ Берлинѣ, Штирнеръ познакомился съ кружкомъ радикальныхъ интеллигентовъ того времени, называвшимъ себя кружкомъ независимыхъ. Этотъ кружокъ

собирался, по нѣмецкому обычаю, въ винномъ погребкѣ Гиппеля, гдѣ бывали довольно видные писатели этой эпохи, въ томъ числѣ Бруно Бауэръ, Руге, а также, хотя и недолго, Марксъ и Энгельсъ. Въ этой атмосферѣ свободомыслящихъ и радикаловъ и выросъ его „Единственный и его собственность", появившійся въ свѣтъ въ 1844 г. Послѣ выхода этой книги Штирнеръ прожилъ еще до 1856 г. но если не считать одной компилятивной работы и двухъ переводовъ - Адама Смита и Сэя, его литературная дѣятельность ограничилась двумя полемическими замѣтками; онъ пересталъ писать, удалился отъ общественной дѣятельности, революціонный годъ не вызвалъ въ немъ никакой реакціи, и въ личномъ отношеніи это время было крайне тяжело для него, потому что онъ борется съ матеріальной нуждой, стараясь ее побѣдить, пытается завести молочную ферму, чтобы торговать молокомъ, но прогораетъ, преслѣдуется за долги, переѣзжаетъ съ квартиры на квартиру, и такъ незамѣтно кончается его жизнь, жизнь „единственнаго", бросающаго вызовъ небу и землѣ. Въ настоящее время Штирнеръ извлеченъ изъ того забвенія, въ которомъ находился. Въ значительной степени интересъ къ нему былъ пробужденъ благодаря нѣкоторому сходству его съ Ницше, съ другой стороны, интересъ къ Штирнеру связанъ съ развитіемъ анархическихъ идей, которое вообще отмѣчается въ послѣдніе годы. Вслѣдствіе этого ученіе Штирнера излагается въ рядѣ произведеній, посвященныхъ исторіи анархизма, напр., у Эльцбахера, Ценкера, Кульчицкаго и другихъ.

Основной мотивъ въ произведеніи Штирнера „Единственный и его собственность" таковъ: можно пойти какъ угодно далеко въ отрицаніи сверхличныхъ цѣнностей, можно, напримѣръ, отрицать Бога, но признавать человѣчество, можно отрицать человѣчество, но признавать истину, можно отрицать истину, но признавать еще долгъ, можно отрицать долгъ, но признавать какую нибудь обязанность по отношенію къ ближнему,- все это еще рабство. Съ этой точки зрѣнія для Штирнера совершенно безразлично, будетъ ли это рабство выражаться въ признаніи Бога или человѣчества, такъ что Фейербахъ является для Штирнера настолько же христіаниномъ, насколько и прямые сторонники христіанства. Человѣчество или Богъ для Штирнера со -

вершенно одно и то же. Книга Штирнера есть попытка человѣческой личности освободиться отъ всѣхъ цѣнностей, отъ всего, что выше „я" и вмѣстѣ съ этимъ не „я", это есть попытка сдѣлать свое „я" Богомъ въ самомъ буквальномъ, точномъ смыслѣ слова, сдѣлать свое „я" высшимъ и абсолютно свободнымъ, ничѣмъ не связаннымъ началомъ бытія. По отношенію къ этому „я" все, что существуетъ, есть лишь средство, есть лишь собственность, и такое „я" становится абсолютнымъ и единственнымъ. Вотъ смыслъ этого, сразу непонятнаго заглавія книги Штирнера: „Единственный и его собственность"; „единственный - это я, а „его собственность" - это все остальное, весь міръ.

Книга состоитъ изъ двухъ частей: первая называется „Человѣкъ" и содержитъ критику прошлаго и современнаго человѣчества, вторая часть называется „Я", это - часть догматическая.

Первоначально Штирнеръ предполагалъ всю книгу озаглавить „Я" - „Ich". Въ предисловіи Штирнеръ формулируетъ свою основную идею въ слѣдующихъ словахъ: „Ничто - вотъ на чемъ я утверждаю свое дѣло". „Чего же только не считать моимъ дѣломъ? - Прежде всего - доброе дѣло, затѣмъ - дѣло Божіе, дѣло человѣчества, истину, свободу, гуманность, справедливость; далѣе - дѣло моего народа, моего государства, моей отчизны; наконецъ, дѣло духа и многое множество иныхъ дѣлъ. Только м о е собственное дѣло никогда не должно быть моимъ дѣломъ: „Долой эгоиста, помышляющаго только о себѣ." Противъ этого онъ бунтуетъ и изслѣдуетъ каждую изъ этихъ высшихъ цѣнностей, которыя хотятъ сдѣлать его дѣломъ и, постепенно одну за другой ихъ отвергая, онъ приходитъ къ такому заключенію: „И Богъ, и человѣчество обосновали свое дѣло на ничемъ, т.е. только на себѣ самихъ. Попробую я я тоже обосновать свое дѣло на себѣ самомъ, ибо, подобно Богу, тоже представляю отрицаніе всего остальнаго, я тоже составляю мое все, я тоже - Единственный." „Божественное есть дѣло Бога, а человѣческое - дѣло „человѣка". Мое же дѣло не есть божественное, ни человѣческое дѣло; оно не есть ни истина, ни благо, ни право, ни свобода; оно есть лишь м о е дѣло. И это дѣло не есть общее дѣло; оно есть дѣло е д и н -

с т в е н н о е, какъ и я самъ Единственный. Мое я для меня всего дороже." Ясно уже изъ этого предисловія, что съ этой точки зрѣнія обезцѣниваются, можно сказать, летятъ кувыркомъ всѣ цѣнности, ранѣе выставлявшіяся, не только религіозныя, но и гуманистическія и соціалистическія. Фейербахъ съ его гуманизмомъ, такъ же какъ и Марксъ съ его соціализмомъ, такъ же какъ и Бентамъ съ его либерализмомъ, вообще всякія попытки связать человѣка съ универсомъ устраняются, потому что само я провозглашается универсомъ. Въ своей книгѣ Штирнеръ и дѣлаетъ пересмотръ этихъ цѣнностей съ цѣлью ихъ окончательно устранить. Вы помните эпизодъ его столкновенія съ Фейербахомъ; онъ обвинялъ Фейербаха въ благочестіи, въ томъ, что онъ, устранивъ христіанство, оставилъ человѣчество и любовь къ человѣчеству. Въ томъ же онъ упрекаетъ и цѣлый рядъ другихъ мыслителей; онъ возстаетъ противъ всякой іерархіи, которыхъ видитъ множество. „Іерархія, - говоритъ Штирнеръ, - есть иго мысли, господство духа. Іерархиты мы и до сегодня, насъ угнетаетъ тотъ, кто опирается на мысль. Мысли, идеи - наша святыня." И потому - долой мысль.

Интересно остановиться на нѣкоторыхъ отдѣльныхъ пунктахъ его критики, въ особенности затрагивающихъ ученіе соціализма. По отношенію къ соціализму Штирнеръ оказывается столь же непримиримымъ, какъ и по отношенію къ фейербаховскому гуманизму. Что выставляетъ въ качествѣ высшей цѣнности соціализмъ? - Общество, которое принудительной регламентаціей труда гарантируетъ каждому достаточное средство существованія, но „общество", - говоритъ Штирнеръ, - дающее намъ все есть только новый властитель, новый „духъ", новое „верховное существо", облагающее насъ „данями и службами". На этомъ основаніи и это общество должно быть свергнуто свободнымъ индивидомъ.

Нигилизмъ Штирнера простирается и дальше. Представленіе объ истинѣ, долгѣ, справедливости онъ также по своему истолковываетъ. Фейербахъ и вся его школа представляются Штирнеру угрожающими самовластію индивида. Штирнеръ говоритъ такъ: „Я отвѣчаю на вопросъ Пилата: что есть истина? - Истина есть свободная мысль, свободная идея, свободный духъ, истина есть то, что отъ тебя свободно, что не тебѣ принадлежитъ, что со-

стоитъ не въ твоей власти. Но истина есть также и все не-самостоятельное, не-личное, не-дѣйствительное и безтѣлесное; истина не можетъ выступать, какъ выступаешь ты, не можетъ двигаться, измѣняться, развиваться; истина ожидаетъ и получаетъ все отъ тебя и существуетъ благодаря тебѣ, ибо она существуетъ лишь въ твоей головѣ. Ты же соглашаешься, что истина есть мысль, но не всякая мысль истина или, какъ ты выражаешься, не всякая мысль есть во истину и дѣйствительно мысль. Но какъ ты измѣряешь и познаешь мысль? - Твоимъ безсиліемъ, именно тѣмъ, что ты не въ силахъ одолѣть ее. Если она тебя одолѣетъ, воодушевитъ и увлечетъ, тогда ты считаешь ее истинной мыслью. Ея господство надъ тобой убѣждаетъ тебя въ ея истинѣ, и если она овладѣетъ тобой, и ты будешь одержимъ ею, тогда ты чувствуешь себя хорошо, тогда ты обрѣлъ своего господина и хозяина. Пока ты доискивался истины, по чемъ тосковало твое сердце? - По твоемъ господинѣ. Ты домогался не своей власти, а властителя и желалъ возвеличить владыку. Истина, милѣйшій мой Пилатъ, - фамильярно обращается Штирнеръ къ понтійскому правителю, - есть властелинъ, и всѣ ищущіе истину желаютъ и прославляютъ господина." „Пока ты вѣруешь въ истину, ты не вѣруешь въ себя и ты - слуга, религіозный человѣкъ. Ты одинъ - истина, или точнѣе говоря, ты болѣе, чѣмъ истина, которая, по сравненію съ тобой, ничто." Вотъ послѣдовательный нигилизмъ: онъ не останавливается передъ тѣмъ, чтобы истину уничтожить, потому что она угрожаетъ самодержавію личности. Еще болѣе, конечно, слѣдуетъ ожидать этого же относительно идеи добра. Штирнеръ отрицаетъ всякое моральное призваніе, всякое призваніе, связанное съ идеей рода, съ признаніемъ личности другого, какъ цѣнности, съ признаніемъ вообще чего либо, находящагося внѣ сферы самоутверждающагося Я, обводящаго вокругъ себя какъ бы заколдованный кругъ, черезъ который ничто не должно перейти. „Люди всегда считали себя обязанными указать мнѣ назначеніе, внѣ моего я обрѣтающееся, и, наконецъ, стали ждать, что я потребую себѣ человѣческаго, ибо я равно человѣку. Это - волшебный кругъ христіанства. Такъ точно и фихтевское „я" есть такое

же внѣ моего я обрѣтающееся существо, ибо такимъ „я" является каждый, и если лишь такое я надѣлено правами, тогда оно представляется абстрактнымъ я, а не м о и м ъ я. Я же представляюсь не однимъ изъ многихъ другихъ я, но своимъ собственнымъ единымъ я; я - Единственный. Поэтому и всѣ мои потребности, дѣянія, словомъ - все во мнѣ единственное. И только въ качествѣ такого единственнаго я все я и присвояю себѣ въ собственность, какъ я же, въ качествѣ такого я, себя осуществляю и развиваю. Я развиваю себя не какъ человѣкъ и развиваю въ себѣ не человѣка, но себя, мое я. Таковъ смыслъ Е д и н с т в е н н а г о." Отсюда послѣдовательно заключить, что всякія представленія, касающіяся человѣчества и человѣческаго рода, должны быть устранены, напримѣръ, всемірная исторія. Что такое всемірная исторія? - Это есть исторія человѣческаго рода, но разъ человѣческаго рода не существуетъ, а существуетъ Единственный и его Я, то, очевидно, есть только одна всемірная исторія, это всемірная исторія моего Я. Штирнеръ такъ разсуждаетъ: „Отдѣльный индивидъ можетъ быть только участникомъ въ созданіи царства Божьяго или, какъ говорятъ современники, въ развитіи и исторіи человѣчества, и лишь поскольку онъ участникъ, постольку онъ и обладаетъ христіанской или, по выраженію современниковъ, человѣческой цѣнностью, но вообще онъ - прахъ и червь. Христіанство не въ состояніи понять, что отдѣльный человѣкъ представляетъ собой свою всемірную исторію и имѣетъ право собственности на всю остальную всемірную исторію. Для христіанина всемірная исторія есть высшая, ибо она есть исторія Христа или „человѣка"; для эгоиста же имѣетъ цѣнность только е г о исторія, ибо онъ хочетъ развивать только с е б я, а не идею человѣчества, не планъ, начертанный Богомъ, не намѣреніе Промысла, не свободу и т.д. Онъ не считаетъ себя орудіемъ идеи или сосудомъ Бога, онъ не признаетъ никакого призванія, онъ не думаетъ, что существуетъ лишь въ интересѣ дальнѣйшаго развитія человѣчества и долженъ жертвовать свою лепту на это дѣло." „Какъ? Развѣ я затѣмъ живу на свѣтѣ, чтобы реализовать какія то идеи? Чтобы моимъ гражданствомъ способствовать осуществленію идеи „государства" или моимъ бракомъ въ роли супруга или отца осуществлять идеи

„семьи"? Что мнѣ за дѣло до подобнаго призванія? Я живу не по призванію, какъ и цвѣтокъ полевой растетъ и благоухаетъ не по призванію." Заключительныя слова Единственнаго таковы: „О богѣ говорятъ: „Тебѣ нѣтъ имени." То же самое слѣдуетъ сказать и обо мнѣ: никакимъ понятіемъ меня не возможно выразить: тѣмъ, чѣмъ опредѣляютъ мое существо, я не исчерпываюсь: все это - только названіе. Равнымъ образомъ о богѣ говорятъ, что онъ совершенство и не призванъ стремиться къ совершенству. То же слѣдуетъ сказать и обо мнѣ. Я собственникъ моей мощи, а таковымъ я становлюсь тогда, если сознаю себя Единственнымъ. Въ Единственномъ даже собственникъ - самобытникъ возвращается въ свое творческое ничто, которое его и породило. Всякое высшее существо вверху меня, - богъ ли, человѣкъ ли, - умаляетъ чувство моей единственности и блѣднѣетъ лишь передъ лучезарнымъ солнцемъ этого сознанія. Если на себѣ, Единственномъ, я утверждаю свое дѣло, тогда оно покоится на своемъ бренномъ и смертномъ творцѣ, который самъ же себя и „пожираетъ", и я могу заявить: „Ничто - вотъ на чемъ я утвердилъ мое дѣло."

Такимъ образомъ, Единственный объявляетъ себя выше морали, выше добра, выше зла, выше вообще всякой цѣнности теоретической или практической и выше человѣческаго общества, выше человѣчества. Эмпирическое „Я" отдѣльной личности, которое существуетъ, какъ моментальное состояніе сознанія, обусловленнаго всей сложностью обстановки, здѣсь провозглашается не божественнымъ, но божествомъ представляется безусловнымъ, абсолютнымъ, все полагающимъ, все въ себѣ вмѣщающимъ и ничего внѣ себя не имѣющимъ. Но вѣдь это просто есть лишь „я" эмпирическаго человѣка, не абсолютное, а относительное, это вѣдь аксіома бытія, оно не можетъ творить изъ ничего, не имѣетъ творческой мощи и не можетъ утверждаться на ничемъ; это литературная фраза, съ которой странно дисгармонируетъ прежде всего жизнь самого Единственнаго, самого Макса Штирнера и всякаго, кто попробовалъ бы эту идею примѣнить къ себѣ. И уже прежде всего то, что Единственный считаетъ возможнымъ и нужнымъ писать книгу, кого то въ чемъ то убѣждать, передъ кѣмъ то защищать свои права Единствен -

ственнаго, это уже свидѣтельствуетъ объ его относительности о его выходѣ изъ своей абсолютной единственности, о признаніи себя окруженнымъ извѣстной средой. Вѣдь общеніе людей, самъ языкъ письменный и устный, логика, не говоря уже о другихъ формахъ коллективнаго человѣческаго существованія, какъ то: мысль, наука, искусство, любовь - все это возможно лишь при условіи, если единственное число превратить во множественное; если же держаться того принципа, что единственное число не должно ни въ какомъ случаѣ дѣлаться множественнымъ то такой человѣкъ для другихъ просто не существовалъ бы. Это попытка наиболѣе послѣдовательнаго солипсизма. (Какъ извѣстно солипсизмомъ въ философіи называется ученіе, признающее существованіе только своего „Я" и отрицающее всякое существованіе внѣ „Я").

Непослѣдовательность этого и всякаго солипсизма прежде всего въ томъ, что это ученіе проповѣдуется, что оно излагается на человѣческомъ языкѣ, что оно само по себѣ есть фактъ соціальной жизни, соціальной дѣятельности. Во всякомъ случаѣ, принципіальное значеніе идей Штирнера огромно. Это попытка довести до конца идею абсолютнаго бунта личности во имя своего я, попытка философскаго нигилизма уничтожить всякія цѣнности внѣ своей прихоти, внѣ своего произвола, попытка ограниченнаго эмпирическаго существа вообразить себя абсолютнымъ, все въ себѣ имѣющимъ и, слѣдовательно, единственнымъ. Какъ я указывалъ, нигилизмъ Штирнера интересенъ, какъ реакція на фейербаховскій, вообще на позитивистическій гуманизмъ; онъ подводитъ этотъ гуманизмъ къ самому краю пропасти и предлагаетъ броситься въ нее или же отступить на иную философскую и религіозную почву. Я не буду останавливаться на разборѣ этихъ философскихъ заключеній, а перейду къ практическимъ выводамъ изученія Штирнера, ради которыхъ мнѣ приходится излагать его идеи въ курсѣ соціальныхъ ученій.

СОЦІАЛЬНАЯ ФИЛОСОФІЯ ШТИРНЕРА.

Практическимъ выводомъ изъ философіи Штирнера является анрхизмъ, яркимъ представителемъ и теоретикомъ котораго есть Штирнеръ. Анархизмъ есть какъ бы прикладной выводъ изъ штирнеровскаго солипсизма. Апріори можно сказать, что если я, кромѣ интересовъ своего же я, не признаю никакихъ цѣнностей, я подрываю этимъ всякую власть надъ собой, какъ іерархическаго характера, такъ и государственнаго. И дѣйствительно, Штирнеръ въ своей книгѣ даетъ рядъ практическихъ указаній относительно государства и права. Право, съ точки зрѣнія Штирнера, не имѣетъ никакой санкціи, личный интересъ призванъ его замѣнить: „Государство, какъ и право, держится не тѣмъ, что человѣкъ считаетъ его полезнымъ для личнаго блага, но тѣмъ, что считаетъ его священнымъ, такъ какъ мы не освободились отъ ложнаго взгляда, что государство какое то „я" и что, какъ таковое, оно есть личность отвлеченная, мистическая или политическая." Съ упраздненіемъ государства тотчасъ вступаютъ въ свои интересы права отдѣльной личности. „Государство не есть святыня. Государство дѣйствуетъ грубымъ насиліемъ; его насиліе называется „правомъ", насиліе отдѣльной личности - „преступленіемъ". Если я не сдѣлаю того, чего хочетъ государство, то оно набросится на меня со всею силою своихъ когтей и зубовъ, ибо оно - царь звѣрей - левъ и орелъ." „Поэтому, - разсуждаетъ Штирнеръ, - всякое государство есть деспотія, все равно, одинъ ли деспотъ или ихъ нѣсколько, или, какъ въ республикѣ, всѣ властвуютъ,т.е. одинъ царитъ надъ другими." „Государство позволяетъ каждой личности играть свободно, но запрещаетъ принимать эту игрю за правду и забывать о государствѣ. Государство имѣетъ всегда одну только цѣль: ограничить, связать, покорить личность подчинить ее чему нибудь отвлеченно общему. Оно существуетъ только при условіи, чтобы личность не была всѣмъ; оно навязываетъ мнѣ самоограниченіе, ломку, рабство. Государство никогда не стремится развивать самодѣятельности." „Государство стремится стѣснить свободную дѣятельность своей цензурой, надзоромъ, полиціей; оно считаетъ это стѣсненіе

своимъ долгомъ, ибо это, дѣйствительно, долгъ самосохраненія." „Я не смѣю дѣлать того, что мнѣ по силамъ, но только то, что позволено государствомъ; я не могу развивать ни своихъ мыслей, ни свой трудъ, вообще ничто свое."

Еще болѣе суровую критику Штирнеръ направляетъ противъ буржуазнаго государства, какъ организаціи классового господства. Его характеристика буржуазнаго государства, написанная раньше „Коммунистическаго манифеста", представляетъ собой даже болѣе рѣзкую критику классового государства, нежели у этихъ писателей. „Весь институтъ гражданства, - говоритъ Штирнеръ, - опирается на п р а в о о с н о в а н і е и только на него. Гражданинъ сталъ гражданиномъ благодаря государственной охранѣ и милостью государства. Онъ все рискуетъ потерять, если будетъ сломлена власть и держава государства. Но что сказать о тѣхъ, кому уже нечего терять, какъ нечего терять и пролетаріату? - Такъ какъ такому человѣку нечего терять, то онъ и не нуждается въ государственной охранѣ для своего „ничто". Напротивъ, онъ можетъ даже поживиться кое чѣмъ, если государственной охраны лишаются люди, опекаемые государствомъ. Поэтому неимущій видитъ въ государствѣ власть, охраняющую имущихъ собственниковъ, власть, надѣляющую преимуществами собственниковъ, эксплуатирующую его, неимущаго пролетарія. Государство есть г о с у д а р с т в о б у р ж у а з і и, status или организація мѣщанства. Оно охраняетъ человѣка не за его труды, а за его покорность („лойяльность"), сообразуясь только съ тѣмъ, насколько человѣкъ осуществляетъ всѣ права, которыми онъ надѣленъ отъ государства, согласно волѣ, т.е. законамъ государства. При государствѣ мѣщанскаго режима, рабочіе постоянно попадаютъ въ руки имущихъ или капиталистовъ, т.е. такихъ лицъ, которыя имѣютъ въ своемъ распоряженіи деньги и помѣстья и вообще какія нибудь государственныя имущества (государственнымъ имуществомъ представляется все то, что можетъ быть предметомъ владѣнія: оно принадлежитъ государству и передается отдѣльнымъ лицамъ въ качествѣ лэна). Рабочій не имѣетъ возможности р е а л и з о в а т ь, использовать свой трудъ въ мѣру той цѣнности, какую онъ представляетъ въ глазахъ того лица, которое пользуется трудомъ. „Ра-

бота плохо оплачивается". Наибольшую прибыль отъ труда по - лучаетъ капиталистъ. Хорошо и даже отлично оплачивается только трудъ такихъ лицъ, которыя увеличиваютъ блескъ и в л а с т ь государства, т.е. трудъ высокопоставленныхъ с л у г ъ государства. Государство платитъ хорошо, дабы его „добрые граждане", имущіе собственники, могли безбоязненно расплачиваться плохо; хорошимъ жалованіемъ оно обезпечиваетъ себѣ армію служащихъ, изъ которой набираетъ, въ интересѣ „добрыхъ гражданъ" охрану или „полицію" (полицію въ нашемъ смыслѣ составляютъ солдаты, всякаго рода чиновники, напримѣръ, чины юстиціи, школы и т.д., словомъ, всѣ элементы и винты „государственной машины"); и „добрые граждане" охотно отбываютъ высокіе поборы государства, лишь бы имѣть возможность поменьше платить своимъ рабочимъ. Но классъ рабочихъ, какъ таковой, охраной государства не пользуется (рабочіе не въ качествѣ рабочихъ пользуются тоже государственной охраной; лишь въ качествѣ подданныхъ они участвуютъ и въ пользованіи услугами полиціи, т.е. пользуются, такъ называемой правовой защитой). Поэтому рабочій классъ представляетъ силу, враждебно настроенную противъ существующаго государства, какъ государства собственниковъ или „мѣщанскаго царства". Принципъ рабочаго класса - трудъ - не признается во всей своей цѣнности: онъ подвергается эксплуатаціи, онъ представляетъ собой в о е н н у ю д о б ы ч у собственниковъ, враговъ рабочей массы. Однако въ рукахъ рабочихъ - огромнѣйшая сила, и если они когда нибудь сознаютъ это и вздумаютъ воспользоваться своей силой, тогда уже ничто не устоитъ передъ ихъ натискомъ: имъ стоитъ только прекратить работу и объявить сработанное своей собственностью. Таковъ именно смыслъ всѣхъ рабочихъ волненій, возникающихъ то здѣсь то тамъ. Государство покоится на п о р а б о щ е н і и труда. Когда трудъ свергнетъ это иго рабства, тогда придетъ конецъ и государству." Что же предлагаетъ Штирнеръ вмѣсто государства? - Организацію, основанную на личномъ благѣ, на личной свободѣ, свободный союзъ индивидуалистовъ или, какъ онъ выражается, союзъ эгоистовъ (Verein der Egoisten"). При этомъ поражаетъ и не можетъ не поразить, что я, единственный эгоистъ, оказался уже во множественномъ числѣ, основате-

лемъ союза эгоистовъ. Конечно, это одна изъ непослѣдовательностей Штирнера, но въ силу этой непослѣдовательности онъ и можетъ сдѣлать изъ своего солипсизма практическій выводъ анархизма. Индивидуалисты или эгоисты вступаютъ въ союзъ безъ всякаго соглашенія, безъ всякаго договора, потому что всякое общеніе, всякій договоръ, связываетъ и, слѣдовательно, ограничиваетъ самодержавіе личности. „Если бы я былъ связанъ своей вчерашней волей на сегодня и навсегда, то моя воля была бы неподвижна. Мое творчество, т.е. опредѣленный актъ моей воли, сдѣлалось бы моимъ хозяиномъ. На томъ основаніи, что вчера я былъ дуракомъ, развѣ я долженъ оставаться имъ на всю жизнь?"- „Союзъ - это мое созданіе, мое дѣло; онъ не святъ, онъ не духовная власть надъ моимъ духомъ." Такъ онъ боится святыни. „Точно также я не обязуюсь передъ союзомъ относительно своего будущаго поведенія и не „продаю ему мою душу", какъ діаволу и, какъ это дѣйствительно бываетъ въ государствѣ, или по отношенію къ духовному господству. Я есмь и остаюсь для себя чѣмъ то большимъ, нежели церковь, Богъ и проч. и, слѣдовательно, я выше союза."Какъ же происходитъ союзъ или сговоръ? - Вотъ какъ: Если ближній мой можетъ быть полезенъ мнѣ, я сговариваюсь и соединяюсь съ нимъ для того, чтобы соглашеніемъ увеличить мою силу, чтобы нашею соединенной мощью достигнуть большаго, чѣмъ каждый въ одиночку. Но въ этомъ союзѣ я вижу только усугубленіе своихъ силъ и сохраняю его, пока онъ ихъ умножаетъ." Поэтому союзъ есть нѣчто совершенно другое, чѣмъ то „общество, которое хочетъ основать коммунизмъ." „Въ союзъ ты вносишь свою мощь, все свое богатство и цѣнность. Въ обществѣ же пользуются тобой и твоей работой. Въ первомъ ты живешь, какъ эгоистъ, во второмъ, какъ человѣкъ, т.е. религіозно: ты заботишься о спасеніи души. Ты долженъ обществу все, что имѣешь, ты - его должникъ и ты осажденъ „общественными обязанностями"; союзу же ты не долженъ ничего; онъ служитъ тебѣ, и ты его бросаешь, какъ только онъ перестанетъ приносить тебѣ пользу. Если общество сильнѣе тебя, то оно станетъ выше тебя, и ты сдѣлаешься его слугой; союзъ же есть твое орудіе, твой мечъ, которые изощряютъ и увеличиваютъ твою природную силу. Союзъ существуетъ для тебя и тобою, общество

же, наоборотъ, пользуется тобою, какъ собственностью и мо - жетъ обойтись безъ тебя. Однимъ словомъ, общество священно, а союзъ есть твоя собственность; общество пользуется Тобою, а союзомъ пользуешься Ты." Слѣдовательно, разница между обществомъ и союзомъ, съ точки зрѣнія этого пониманія, есть скорѣй субъективная, чѣмъ объективная, въ самочувствіи эго- иста, вступающаго въ общество и утверждающаго свою суверен- ность. Есть ли это какая нибудь организація? - Очевидно,ор- ганизаціей въ обычномъ смыслѣ это считать нельзя. Въ поле - микѣ съ Моисеемъ Гессомъ Штирнеръ дѣлаетъ такую характери - стику уже существующихъ союзовъ: „Можетъ быть, въ этотъ мо- ментъ передъ его окномъ играетъ толпа дѣтей. Пусть онъ при- смотрится къ нимъ и увидитъ веселые союзы эгоистовъ. Можетъ быть, г.Гессъ имѣетъ друга, возлюбленную; тогда онъ можетъ понять, какъ одно сердце привязывается къ другому, какъ двѣ эгоистическія личности соединяются, чтобы наслаж - даться другъ другомъ и какъ при этомъ никто не обижается. Можетъ быть, онъ встрѣтитъ на улицѣ друзей, которые пригла- сятъ его съ собой на стаканъ вина - развѣ онъ пойдетъ за ни- ми, чтобы оказать имъ благодѣяніе? - Или онъ соединяется съ ними, потому что ожидаетъ удовольствія? - Развѣ сотоварищи должны будутъ благодарить его за „жертву"? Или они поймутъ, что образовали на часокъ „эгоистическій союзъ"? Очевидно, что эта аналогія непомѣрно упрощаетъ дѣйствительный вопросъ, потому эти десятки милліоновъ, составляющихъ союзы людей, связаны желѣзной необходимостью, какъ бы не форсили своей независимостью отдѣльные эгоисты, и всѣ эти союзы складыва- ются, конечно, не по типу играющихъ дѣтей или влюбленнаго, имѣющаго свою возлюбленную.

Штирнеръ издѣвается надъ Прудономъ, высмѣивая его из- вѣстную формулу о томъ, что „собственность есть воровство". Какая собственность и какое воровство? - „Не возбуждая ще - котливаго вопроса о томъ, что можно основательнаго возразить противъ кражи, мы ограничимся однимъ вопросомъ: мыслимо ли вообще понятіе „кража" помимо и внѣ понятія „собственность"? Мыслима ли кража, если отсутствуетъ собственность? Что ни - кому не принадлежитъ, того нельзя и похитить: воду я не по- хищаю, если черпаю ее изъ моря. Поэтому не собственность

есть кража, а только благодаря собственности возможна кража. Къ тому же долженъ притти и Вейтлингъ, который все считаетъ собственностью в с ѣ х ъ: если данная вещь представляетъ собственность всѣхъ, то, слѣдовательно, совершаетъ кражу и отдѣльное лицо, которое присваиваетъ ее себѣ. Частная собственность существуетъ по милости п р а в а. Только право санкціонируетъ ее, ибо владѣніе не составляетъ еще собственности, которая становится „моей" только съ соизволенія права; она не есть фактъ, какъ полагаетъ Прудонъ, она есть фикція или мысль. Это - правовая или правомѣрная собственность, гарантированная собственность. Не благодаря мнѣ, а благодаря праву она - моя." Какъ же разрѣшается вопросъ о собственности въ союзѣ эгоистовъ? - Онъ разрѣшается фактическимъ владѣніемъ, не на основаніи права собственности, а на основаніи фактическаго захвата, фактическаго права, т.е. въ сущности на основаніи права сильнаго. „На какую собственность я имѣю право? - спрашиваетъ Единственный, - на всякую, на которую даю себѣ право собственности на вещь, захватывая ее, т.е. присваивая себѣ надъ нею власть, полномочіе, право." „Все, что я въ силахъ имѣть, есть моя собственность." Дальше онъ нѣсколько утончаетъ это понятіе и его расширяетъ. „Больные, - говоритъ онъ, - дѣти, старики способны еще на многое; хотя бы на то, чтобы сохранить свою жизнь, вмѣсто того, чтобы лишиться ея. Если ихъ вліяніе можетъ заставить васъ желать ихъ жизни, то они имѣютъ власть надъ вами." „Сколько силы у ребенка въ его улыбкѣ, въ его жестахъ, въ его крикѣ, словомъ, во всемъ его существѣ. Развѣ ты въ состояніи противиться его желаніямъ? Ты, мать, даешь ему грудь, ты, отецъ, удѣляешь ему все, что ему нужно? Онъ принуждаетъ васъ и поэтому владѣетъ тѣмъ, что вы считаете своимъ." „Итакъ, собственность не можетъ и не должна быть уничтожена; но она должна быть вырвана изъ рукъ призрака и сдѣлаться моею собственностью. Тогда исчезнетъ заблужденіе, по которому я не имѣю права на то, что мнѣ нужно." „Но чего только не нужно человѣку? - Тотъ, кому нужно многое и кто умѣетъ взять его, всегда и достигаетъ цѣли. Наполеонъ взялъ Европу, французы - Алжиръ. Необходимо, чтобы „чернь", обезличенная преклоненіемъ, научилась, наконецъ, брать себѣ то, что ей нужно. Если

она зайдетъ слишкомъ далеко, защищайтесь." „Потребности „человѣческія" не могутъ служить мѣриломъ для меня и для моихъ потребностей; ибо я могу нуждаться въ большемъ и въ меньшемъ. Я долженъ имѣть все, чѣмъ могу завладѣть."

Общественный идеалъ Штирнера,-если можно назвать выраженныя идеи общественнымъ идеаломъ, - сводится въ сущности къ возстановленію первобытнаго состоянія, предшествующаго государственности, предшествующаго начаткамъ цивилизаціи, т.е. такого состоянія общества, при которомъ пришлось бы отказаться отъ всего правового и государственнаго аппарата, который выработался у человѣчества, отъ всѣхъ тѣхъ нормъ, которыя всетаки сдерживаютъ звѣря и не даютъ ему разнуздываться. Если отказаться отъ всего этого, то мы получимъ общественную организацію, которую ищетъ Штирнеръ. Какъ же ее осуществить? Для того, чтобы ее ввести, нужна революція и даже больше, чѣмъ революція, нужно возмущеніе. „Революція и возмущеніе, - говоритъ Штирнеръ, - не синонимы. Первое состоитъ въ ниспроверженіи существующаго порядка, государственнаго или общественнаго, она имѣетъ только п о л и т и ч е с к о е или с о ц і а л ь н о е значеніе. Второе, хотя и влечетъ за собой ниспроверженіе установленныхъ учрежденій, но это не просто вооруженный мятежъ, это возстаніе личностей, которыя поднимаютъ головы, не заботясь объ учрежденіяхъ, которыя возникаютъ. Революція имѣетъ въ виду новый образъ правленія; возмущеніе ведетъ насъ къ тому, чтобы не нами управляли, а чтобы мы управлялись сами собой и не возлагаетъ блестящихъ надеждъ на „будущія учрежденія". Возмущеніе не есть борьба съ установленнымъ порядкомъ, ибо этотъ порядокъ падетъ самъ собой. Оно выражаетъ собой мое усиліе освободиться отъ гнета, подъ вліяніемъ возмущенія онъ умираетъ и разлагается. А такъ какъ цѣль моя не въ томъ, чтобы ниспровергнуть существующее, но возвыситься надъ нимъ, то намѣренія мои и поступки не имѣютъ ничего политическаго или соціальнаго; я ставлю своею цѣлью себя и свою личность, и намѣренія мои эгоистичны." „Все, что священно, есть оковы и цѣпи. Все, что священно, создано обманщиками, иначе и быть не можетъ; въ наше время повсюду мы встрѣчаемъ массу обманщиковъ. Они готовятъ пра-

вонарушенія и безправіе." „Считай себя сильнѣй, чѣмъ думаютъ, и ты будешь сильнымъ; считай себя большимъ, и ты будешь большимъ." „Бѣдные станутъ свободными лишь тогда, когда подымутъ возмущеніе, когда возстанутъ и возвысятся." „Чернь должна ждать помощи отъ эгоизма; эту помощь она должна добыть себѣ сама; и она добудетъ ее. Чернь - сила, лишь бы толвко страхъ не одолѣлъ ее." Чѣмъ же будетъ побѣждено государство? Отвѣтъ такой: „Государство можетъ быть побѣждено лишь дерзостнымъ своеволіемъ." „Преступленіе - это насиліе отдѣльной личности. Личность можетъ разрушить мощь государства только преступленіемъ, если считать, что не государство сильнѣе ея, а, наоборотъ, она сильнѣе государства." „Изъ этого слѣдуетъ, что въ своей борьбѣ съ правительствомъ мыслители ошибаются (иначе сказать, они безсильны), когда предпринимаютъ борьбу идеи съ силою (эгоистичная сила заглушаетъ голосъ мысли). Теорія не можетъ побѣдить; священная сила мысли падаетъ подъ ударами эгоизма. Только одна эгоистическая борьба, борьба эгоистовъ, можетъ разрѣшить вопросъ." „Вопросъ о собственности вовсе не такъ простъ, какъ это думаютъ соціалисты и даже коммунисты. Онъ будетъ разрѣшенъ лишь войной всѣхъ противъ всѣхъ." „Я завладѣю властью, которую я уступилъ другимъ, не зная цѣны моей силы. Моею собственностью является все, что я могу добыть, я верну себѣ все, что въ состояніи пріобрѣсти; границами моей собственности я считаю только свою силу - единственный источникъ моего права." „Чтобъ искоренить неимущую чернь, эгоизмъ не говоритъ ей: подожди пока правосудіе наградитъ тебя отъ имени общества; но онъ говоритъ: хватай все, въ чемъ ты нуждаешься, бери все."

Итакъ, Единственный зоветъ къ бунту. Онъ рисуетъ и картину этого бунта и полагаетъ, что этотъ бунтъ положитъ начало новому устройству общества. Ученіе Штирнера представляетъ собой крайній выводъ изъ атомистическаго пониманія общества, при которомъ человѣчество распадается на отдѣльныя атомы, между собой утратившіе всякую связь, на отдѣльные эгоистическіе центры, обладающіе лишь силой отталкиванія, но утратившіе притяженіе. Штирнеровскій эгоистъ еще смиренъ, онъ могъ бы быть гораздо кровожаднѣе, онъ все-

таки употребляетъ множественное число, онъ еще не сверхчеловѣкъ. Онъ объявляетъ себя Единственнымъ, но сдѣлайте еще шагъ и получите сверхчеловѣка, который уединяется въ пустыню своего величественнаго, но пустого я, въ абсолютное ничто. Штирнеръ и Фейербахъ, Марксъ и Штирнеръ - это тезисъ и антитезисъ одного и того же ученія, которое практическимъ выводомъ приходитъ къ діаметральнымъ противорѣчіямъ.

Штирнеромъ я закончу изученіе соціальныхъ ученій Германіи. Можно было бы присоединить сюда еще Ницше, но это было бы въ значительной степени насильственнымъ притягиваніемъ этого философа, ученіе котораго настолько своеобразно, что трудно его поставить въ линію соціально-философскаго историческаго развитія.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ. ПРОБЛЕМЫ СОЦІАЛЬНОЙ ФИЛОСОФІИ.

Въ остающійся часъ не остается ничего другого, какъ подвести нѣкоторые общіе итоги нашего изученія въ теченіе этихъ двухъ семестровъ, изученія, къ сожалѣнію, на половину не законченнаго противъ первоначальнаго плана, потому что оно не включило въ себя развитія соціальныхъ идей ни во Франціи, ни въ Россіи; но всетаки мы прошли довольно длинный, ломанный и разнообразный путь.

Смыслъ исторіи вообще и смыслъ сравнительнаго историческаго изученія соціальныхъ теорій въ частности, конечно, состоитъ не въ томъ, чтобы перечислить факты, имена, указать противорѣчія и т.д., не въ этомъ калейдоскопѣ заключается цѣль историческаго изученія; его значеніе заключается въ расширеніи кругозора, обогащеніи духовнаго опыта. Очень часто бываетъ, что человѣкъ, достигши какого нибудь міровоззрѣнія или мало знаетъ другія точки зрѣнія, или черезчуръ успокаивается на своемъ воззрѣніи, не считаясь съ возможностью противоположнаго или просто онъ не вполнѣ можетъ отдать себѣ точный отчетъ въ томъ, что оно собой представляетъ, потому что его цѣнность познается въ сравненіи съ другими. Поэтому сравнительное историческое изученіе соціальныхъ теорій разбиваетъ ограниченность какой либо

одной точки зрѣнія и связанный съ ней догматизмъ. При сравнительномъ историческомъ изученіи теорій опредѣленнѣе выступаютъ элементы соціально-философской проблемы. Обыкновенно различныя теоріи представляютъ собой различныя комбинаціи этихъ элементовъ, и аналитическую работу ихъ выдѣленія можно производить или путемъ отвлеченія, теоретически анализируя элементы философской проблемы, или же путемъ сравнительно-историческимъ, при которомъ сопоставленіемъ подчеркиваются тѣ или другія стороны соціально-философской проблемы. И аналитическое изслѣдованіе соціально-философской проблемы, на которое насъ наталкиваетъ сравнительно-историческое изученіе разныхъ теорій, приводитъ насъ прежде всего къ тому заключенію, что соціально-философская проблема и въ частности проблема соціализма по своему содержанію далеко выходитъ за предѣлы соціально-экономическаго трактованія вопроса, что она подразумѣваетъ или сознательно включаетъ въ свою постановку элементы, которые не вмѣщаются въ предѣлахъ политико-экономическаго изученія, а переводятъ насъ въ другую область. Эти основные элементы намѣчаются сами собой при нашемъ изученіи. Прежде всего стало ясно, что въ центрѣ современной соціально-философской проблемы стоитъ идея человѣческой личности, то или другое ученіе о человѣкѣ, какъ о личности нравственной и религіозной. Каково бы ни было это ученіе, но во всякомъ случаѣ оно или привноситъ или подразумѣваетъ, представляетъ ли собой человѣкъ свободную личность, творческую энергію въ исторіи, или онъ есть продуктъ соціальной или исторической среды или обстоятельствъ? Представляетъ ли собой человѣкъ случайное соединеніе атомовъ, которые распадаются при измѣнившихся условіяхъ, или же онъ есть духъ, по самому своему понятію имѣющій безконечныя потенціи и, слѣдовательно, безконечный ростъ, есть ли, слѣдовательно, смыслъ человѣческой жизни въ наслажденіяхъ временныхъ или же въ стремленіяхъ абсолютныхъ? Мы, на основаніи историческаго знакомства, видѣли, что разные мыслители, исходя изъ разныхъ предположеній, отвѣчали различно на эти вопросы. Мы знаемъ, какъ отвѣчали на эти вопросы англійскіе мыслители религіозно-этическаго типа, какъ отвѣчали, съ другой стороны, Робертъ Овенъ или Марксъ и Штирнеръ, но какъ бы

ни были различны эти отвѣты, проблема эта извѣстнымъ образомъ предрѣшалась, и то или другое ея предрѣшеніе окрашивало дальнѣйшія разсужденія.

Въ связи съ природой человѣческой личности, соціальная философія необходимо включаетъ въ себя и вопросъ о свободѣ и необходимости, о свободѣ человѣческой воли и о ея детерминированности, о законѣ причинности въ примѣненіи къ человѣческимъ поступкамъ. Этотъ вопросъ опять таки вплетается во всякое соціальное ученіе, устанавливающее ту или другую закономѣрность развитія и въ то же время призывающее къ активному отношенію къ жизни; онъ можетъ ставиться или догматически или же сознательно, критически, но во всякомъ случаѣ миновать этотъ вопросъ въ соціальной философіи невозможно, потому что соціальная философія, съ одной стороны, устанавливаетъ закономѣрность человѣческихъ дѣйствій, а съ другой стороны, служитъ исканію соціальныхъ идеаловъ. Дуализмъ воли и познанія, необходимости и долженствованія, который живетъ въ человѣческой душѣ, воспроизводится и въ теоріи.

Въ связи съ вопросомъ о свободѣ и необходимости стоитъ и вопросъ этическій, извѣстное ученіе о добрѣ и долгѣ. Сама соціальная наука есть прикладная этика, хотя бы она плохо это сознавала. Ей постоянно приходится имѣть дѣло съ оцѣнкой, съ понятіями о должномъ, о соціальномъ добрѣ и злѣ, однимъ словомъ, съ элементами морализма; это бываетъ сознательно или безсознательно, скрыто или открыто. Мы знаемъ въ исторіи соціальной философіи два типа разрѣшенія этого вопроса: ихъ можно обозначить, какъ морализмъ и аморализмъ, признаніе самостоятельности морали и ея отрицаніе, сведеніе ея къ игрѣ интересовъ. Большинство ученій англійскаго соціализма связаны съ религіознымъ морализмомъ, рядъ представителей германской соціальной философіи связанъ съ кантовскимъ этическимъ идеализмомъ, напротивъ, Бентамъ, Марксъ, Штирнеръ, Фейербахъ и другіе суть мыслители аморалистическаго характера, они объявляютъ интересъ или инстинктъ естественной основой общественныхъ отношеній.

Какъ показываетъ самъ предметъ соціальной философіи, ея вопросы касаются не уединенной личности, а цѣлаго общества.

одной точки зрѣнія и связанный съ ней догматизмъ. При сравнительномъ историческомъ изученіи теорій опредѣленнѣе выступаютъ элементы соціально-философской проблемы. Обыкновенно различныя теоріи представляютъ собой различныя комбинаціи этихъ элементовъ, и аналитическую работу ихъ выдѣленія можно производить или путемъ отвлеченія, теоретически анализируя элементы философской проблемы, или же путемъ сравнительно-историческимъ, при которомъ сопоставленіемъ подчеркиваются тѣ или другія стороны соціально-философской проблемы. И аналитическое изслѣдованіе соціально-философской проблемы, на которое насъ наталкиваетъ сравнительно-историческое изученіе разныхъ теорій, приводитъ насъ прежде всего къ тому заключенію, что соціально-философская проблема и въ частности проблема соціализма по своему содержанію далеко выходитъ за предѣлы соціально-экономическаго трактованія вопроса, что она подразумѣваетъ или сознательно включаетъ въ свою постановку элементы, которые не вмѣщаются въ предѣлахъ политико-экономическаго изученія, а переводятъ насъ въ другую область. Эти основные элементы намѣчаются сами собой при нашемъ изученіи. Прежде всего стало ясно, что въ центрѣ современной соціально-философской проблемы стоитъ идея человѣческой личности, то или другое ученіе о человѣкѣ, какъ о личности нравственной и религіозной. Каково бы ни было это ученіе, но во всякомъ случаѣ оно или привноситъ или подразумѣваетъ, представляетъ ли собой человѣкъ свободную личность, творческую энергію въ исторіи, или онъ есть продуктъ соціальной или исторической среды или обстоятельствъ? Представляетъ ли собой человѣкъ случайное соединеніе атомовъ, которые распадаются при измѣнившихся условіяхъ, или же онъ есть духъ, по самому своему понятію имѣющій безконечныя потенціи и, слѣдовательно, безконечный ростъ, есть ли, слѣдовательно, смыслъ человѣческой жизни въ наслажденіяхъ временныхъ или же въ стремленіяхъ абсолютныхъ? Мы, на основаніи историческаго знакомства, видѣли, что разные мыслители, исходя изъ разныхъ предположеній, отвѣчали различно на эти вопросы. Мы знаемъ, какъ отвѣчали на эти вопросы англійскіе мыслители религіозно-этическаго типа, какъ отвѣчали, съ другой стороны, Робертъ Овенъ или Марксъ и Штирнеръ, но какъ бы

ни были различны эти отвѣты, проблема эта извѣстнымъ образомъ предрѣшалась, и то или другое ея предрѣшеніе окрашивало дальнѣйшія разсужденія.

Въ связи съ природой человѣческой личности, соціальная философія необходимо включаетъ въ себя и вопросъ о свободѣ и необходимости, о свободѣ человѣческой воли и о ея детерминированности, о законѣ причинности въ примѣненіи къ человѣческимъ поступкамъ. Этотъ вопросъ опять таки вплетается во всякое соціальное ученіе, устанавливающее ту или другую закономѣрность развитія и въ то же время призывающее къ активному отношенію къ жизни; онъ можетъ ставиться или догматически или же сознательно, критически, но во всякомъ случаѣ миновать этотъ вопросъ въ соціальной философіи невозможно, потому что соціальная философія, съ одной стороны, устанавливаетъ закономѣрность человѣческихъ дѣйствій, а съ другой стороны, служитъ исканію соціальныхъ идеаловъ. Дуализмъ воли и познанія, необходимости и долженствованія, который живетъ въ человѣческой душѣ, воспроизводится и въ теоріи.

Въ связи съ вопросомъ о свободѣ и необходимости стоитъ и вопросъ этическій, извѣстное ученіе о добрѣ и долгѣ. Сама соціальная наука есть прикладная этика, хотя бы она плохо это сознавала. Ей постоянно приходится имѣть дѣло съ оцѣнкой, съ понятіями о должномъ, о соціальномъ добрѣ и злѣ, однимъ словомъ, съ элементами морализма; это бываетъ сознательно или безсознательно, скрыто или открыто. Мы знаемъ въ исторіи соціальной философіи два типа разрѣшенія этого вопроса: ихъ можно обозначить, какъ морализмъ и аморализмъ, признаніе самостоятельности морали и ея отрицаніе, сведеніе ея къ игрѣ интересовъ. Большинство ученій англійскаго соціализма связаны съ религіознымъ морализмомъ, рядъ представителей германской соціальной философіи связанъ съ кантовскимъ этическимъ идеализмомъ, напротивъ, Бентамъ, Марксъ, Штирнеръ, Фейербахъ и другіе суть мыслители аморалистическаго характера, они объявляютъ интересъ или инстинктъ естественной основой общественныхъ отношеній.

Какъ показываетъ самъ предметъ соціальной философіи, ея вопросы касаются не уединенной личности, а цѣлаго общества.

Соціальная философія непремѣнно приводитъ къ проблемѣ о человѣчествѣ, какъ цѣломъ, по отношенію къ которому опредѣляется роль и цѣнность отдѣльной личности. Если относительно отдѣльной личности ставится вопросъ о смыслѣ человѣческой жизни, то по отношенію къ цѣлому человѣчеству естественно возникаетъ вопросъ о прогрессѣ всего человѣческаго рода, какъ цѣлаго, или, такъ какъ человѣческій родъ, какъ цѣлое, существуетъ и развивается въ исторіи, то этотъ вопросъ превращается въ вопросъ о смыслѣ человѣческой исторіи. Конечно, и эти вопросы для своего отвѣта предполагаютъ цѣлый рядъ обще-философскихъ предпосылокъ и получаютъ въ разныхъ соціальныхъ теоріяхъ разные отвѣты. Съ точки зрѣнія Штирнера, напримѣръ, человѣчества вообще не существуетъ, это есть призракъ; для Фейербаха (и Канта) человѣчество есть божество земное, призванное заступить и упразднить Божество небесное, для христіанской философіи, напримѣръ, для Владиміра Соловьева человѣчество есть богочеловѣческое тѣло, развивающееся въ историческомъ процессѣ, наконецъ, для гегелевской метафизики человѣчество есть воплощеніе идеи, для Маркса - субъектъ совокупнаго хозяйства.

Въ этихъ ученіяхъ соціальной философіи, которыя являются болѣе или менѣе полными, дается и философія исторіи. Я напомню Фихте, Гегеля, Маркса, Канта, Владиміра Соловьева, Рескина, Карлейля, цѣлый рядъ мыслителей разныхъ направленій и однако ставящихъ одну и ту же проблему философіи исторіи, и это, конечно, не случайно, потому что соціальной философіи приходится опредѣлять идеальный курсъ исторіи, она не ограничивается однимъ констатированіемъ существующаго. Ея взоръ устремленъ въ будущее. Цѣли же движенія и идеалы опредѣляются по тѣмъ всемірно-историческимъ маякамъ, которые, находясь на большой высотѣ, указываютъ направленіе историческаго курса. Конечно, можно ставить вопросъ о философіи исторіи и критически, именно спрашивать, возможна ли самая философія исторіи вообще, и нѣкоторые отвѣчаютъ, что она вообще невозможна (школа Виндельбандта и Риккерта). Но даже при такомъ отвѣтѣ всетаки проблема философіи исторіи, хотя какъ предметъ критическаго анализа, не устраняется. Эти перечисленные мною ея обще-философскіе элементы представляютъ собою пред -

посылки соціальной философіи.

Всѣ эти вопросы о смыслѣ человѣческой жизни, о природѣ человѣка, о смыслѣ человѣческой исторіи ставились и въ древнемъ мірѣ, и въ средніе вѣка и въ новое время, они ставятся во всякой, сколько нибудь серьезной, глубокой религіи, во всякомъ, сколько нибудь развитомъ философскомъ міровоззрѣніи. Достаточно напомнить, что у Платона въ его „Государствѣ" мы имѣемъ собственно всѣ элементы соціально-философской проблемы, какъ мы ставимъ ее сейчасъ. Или въ ученіи іудейской или христіанской апокалиптики мы имѣемъ начала той же философіи исторіи; такъ что корни соціальной философіи уходятъ въ такую обще-человѣческую глубь, до которой не достигаетъ вообще историческая рябь или волненіе.

Кромѣ этихъ предпосылокъ, существуетъ еще самая тема и ея разработка, рядомъ съ общей частью - часть прикладная. Эта прикладная часть соціальной философіи опирается на конкретныя соціально-экономическія данныя исторической эпохи. Это есть исторически измѣнчивая часть соціальной философіи, которой она прикрѣпляется къ современности. На ученіяхъ этой части отражаются, какъ данныя историческія условія, такъ и методы ихъ изученія, способы къ нимъ подхожденія. Въ одной и той же соціальной средѣ, какъ мы видѣли, существуютъ разныя ученія, разныя оцѣнки, разные практическіе рецепты. Съ другой стороны, сходное положеніе въ разные времена и въ разныхъ странахъ приводятъ къ нѣкоторымъ сходнымъ, практическимъ соціальнымъ выводамъ. Поэтому и получается такое впечатлѣніе и устанавливается распространенное мнѣніе, будто всѣ вопросы соціальной философіи и ставятся и разрѣшаются въ предѣлахъ политической экономіи, будто статистическимъ или эмпирическимъ изученіемъ и анализомъ можно получить отвѣты на вопросы, на всѣ ея вопросы. Въ соціальной философіи мы имѣемъ своеобразный и до извѣстной степени единственный примѣръ соединенія самыхъ отвлеченныхъ и самыхъ высшихъ элементовъ философской мысли и въ то же время самыхъ конкретныхъ задачъ, вопросовъ и ученій. Соціальная философія ставитъ и разрѣшаетъ вопросъ, искони формулировавшійся русской дѣйствительностью, какъ вопросъ о томъ, „что дѣлать". На

основанiи общихъ предпосылокъ философiи исторiи здѣсь обѣщается отвѣтъ на то, въ какомъ отношенiи данное лицо должно опредѣлиться къ тому или иному соцiальному законопроекту, къ той или другой политической партiи, къ тому или другому практическому дѣйствiю. Это соединенiе наиболѣе отвлеченныхъ, религiозныхъ и обще-философскихъ элементовъ мысли и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе практическихъ, конкретныхъ, жизненныхъ представляется мнѣ наиболѣе характернымъ для русской души, это какая то органическая складка ея и, благодаря этому, ни одна отрасль философiи не влечетъ такъ къ себѣ, не возбуждаетъ у насъ такого интереса, какъ именно соцiальная философiя.

Отвѣтственный издатель-корректоръ
членъ Коммиссiи Кон. Брейтовскiй.